



UNIVERSITÀ DI PISA

DIPARTIMENTO DI CIVILTÀ E FORME DEL SAPERE

CORSO DI LAUREA MAGISTRALE IN FILOSOFIA E FORME DEL SAPERE

Tesi di Laurea

Il coraggio delle virtù.  
La filosofia morale di Vladimir Jankélévitch

Relatore

Chiar.mo. Prof. Adriano Fabris

Candidata

Anna Maria Freducci

Anno Accademico 2013/2014

*Ai miei genitori, a mio fratello  
e a tutta la grande e numerosa famiglia.*

*[...] Je me les publie pour moi, n'ayant aucun  
lecteur. J'éris pour le XXI<sup>e</sup> siècle, qui discutera  
mes idées avec passion, contrairement au XX<sup>e</sup>.*

*V. Jankélévitch, Parigi, 1<sup>o</sup> Gennaio 1955.*

# INDICE

Introduzione .....	Pag. 7
<b>Primo capitolo.....</b>	<b>Pag. 11</b>
1.1 Filosofia inattuale della vita in Jankélévitch .....	Pag. 11
1.2 Il non-so-che e il quasi niente: di ciò che non si può dire, è necessario dire senza sosta .....	Pag. 14
1.3 Condizioni di partenza.....	Pag. 15
1.4 Filosofia della vita .....	Pag. 16
1.5 Henri Bergson.....	Pag. 19
1.6 Concezione organicistica della vita .....	Pag. 21
1.7 Il tempo è fatalità, destino!.....	Pag. 23
1.8 Tradizioni a confronto .....	Pag. 24
1.9 Il non-so-che .....	Pag. 25
1.10 Filosofia del <i>presque</i> .....	Pag. 28
1.11 Meditatio mortis .....	Pag. 32
1.12 La creazione.....	Pag. 34
1.13 Considerazioni conclusive .....	Pag. 36
<b>Secondo capitolo .....</b>	<b>Pag. 39</b>
2.1 Una metodologia per la morale .....	Pag. 39
2.2 La noia, l'avventura, la serietà .....	Pag. 40
2.3 La noia.....	Pag. 42
2.4 L'avventura .....	Pag. 45
2.5 La morte.....	Pag. 47
2.6 Conclusione .....	Pag. 49
<b>Terzo capitolo.....</b>	<b>Pag. 51</b>
3.1 Propedeutica dell'ineffabile.....	Pag. 51
3.2 Una morale per il tempo dell'oggi.....	Pag. 52
3.3 Che cos'è la morale? Ciò che la morale non è .....	Pag. 54
3.4 Morale ed estetica a confronto .....	Pag. 58
3.5 Il puro e l'impuro.....	Pag. 61

3.6 Puritanesimo, sostanzialismo, spiritualismo .....	Pag. 65
3.7 La morale di Jankélévitch.....	Pag. 69
3.8 Una morale del non-so-che: i paradossi della morale .....	Pag. 71
3.9 Ascesi o totalità d'Amore? .....	Pag. 73
3.10 La volontà nell'agire morale .....	Pag. 75
3.11 Il sacrificio necessario .....	Pag. 76
3.12 L'agente morale .....	Pag. 78
3.13 <i>Traité des vertus</i> .....	Pag. 79
3.14 Jankélévitch e Aristotele a confronto .....	Pag. 80
3.15 Le virtù .....	Pag. 81
3.16 Conclusione .....	Pag. 82
<b>Quarto capitolo</b> .....	Pag. 85
4.1 Perseveranza e sacrificio, un avvicinamento al coraggio.....	Pag. 87
4.2 Che cos'è il coraggio? .....	Pag. 89
4.3 Il coraggio delle virtù .....	Pag. 99
4.4 L'Amore .....	Pag. 102
<b>Conclusioni</b> .....	Pag. 106
<b>Bibliografia</b> .....	Pag. 112
<b>Ringraziamenti</b> .....	Pag. 116

## INTRODUZIONE

L'idea posta a fondamento del presente elaborato nasce dall'insorgere dell'esigenza, in chi scrive, di confrontarsi, con serietà e franchezza, con un tema complesso, quale è quello della dimensione morale, nel tentativo di cogliere possibili argomenti di riflessione che possano essere utili a fornire nuove prospettive dalle quali indagare l'esistenza nel mondo attuale. Molteplici sono stati gli elementi che mi hanno portato a volermi interrogare e ad approfondire la dimensione etica che, oggi, sembra aver perso importanza e senso. Tali condizioni, evidenti sia nelle relazioni tra i singoli soggetti, sia nell'organizzazione che nella struttura della società, devono essere, non solo prese sul serio ma, soprattutto, analizzate applicando nuovi metodi di confronto e di analisi, diversi dai modelli tradizionali. Tali, dunque, sono gli elementi che introduttivamente possono essere indicati come i cardini sui quali si svilupperà la mia tesi.

La ricerca e la conseguente analisi, rispetto agli elementi suddetti, avrà, pertanto, quale oggetto, lo studio di un filosofo francese di origine ebraico-russa, Vladimir Jankélévitch, il quale ha proposto, a metà Novecento, un'analisi interessante e feconda di spunti sulle condizioni della morale. La filosofia di Jankélévitch risulta essere una chiave di accesso *diretta* al cuore del problema del nostro tempo, poiché essa, sia a livello metodologico che concettuale, sbarazza il campo da elementi falsamente categorici e definitivi, costringendo coloro che si incamminano sul sentiero proposto dall'autore a fare i conti con le condizioni non solo della realtà, ma soprattutto del soggetto stesso. Il punto centrale, infatti, su cui si costruiscono le fondamenta della visione morale jankélévitchiana altro non sono che le condizioni dell'*esistenza del soggetto* ed i suoi rispettivi *modi di essere*. Il *focus* del metodo di indagine morale jankélévitchiano, che trova nella dimensione delle *virtù* la sfera etica per eccellenza, è rivolto all'analisi dell'*esistenza dell'umano* e dei differenti approcci, delle modalità d'essere, che si attuano nel mondo. Puntando l'attenzione su tale dimensione, l'autore francese sottolinea come, in un mondo completamente posto sotto il segno del rinnovamento continuo, caratterizzato da un profondo e sempre più

radicale relativismo morale, il punto di svolta non sia da ritrovare in nessun'altra condizione se non in ciò che unisce tutti gli individui: l'*umanità* stessa. L'*orientamento umano*, unica categoria con la quale, parzialmente ed in maniera incompleta, è possibile porre il pensiero dell'autore, mostra, dunque, come ciascun singolo sia chiamato ad essere non solo il destinatario di diritti ma, soprattutto, ad essere *attore e realizzatore* di *doveri* verso la comunità, verso l'*altro*.

La morale delle intenzioni e delle virtù ad esse correlate, fulcro della proposta jankélévitchiana, può essere ritrovata, altresì, in alcune proposte di filosofia morale, realizzate successivamente alla riflessione dell'autore, quali, ad esempio, la filosofia di stampo analitico. Il riferimento intende essere, in tal caso, specifico al filosofo scozzese A. McIntyre, il quale, alla fine del Novecento, ha proposto una riflessione morale che ricalca in alcuni suoi aspetti – in particolare all'analisi delle virtù – la visione jankélévitchiana. Si riscontra, così, il debito celato e nascosto dell'elaborazione del filosofo analitico con l'idea di fondo ascrivibile a Jankélévitch. Infatti, il percorso del filosofo francese, realizzando un confronto con la tradizione del pensiero occidentale, ha l'obiettivo di sottolineare come essa si sia costantemente allontanata da una dimensione comunitaria di *valori* e di virtù, puntando alla costituzione di una società adatta ed adattata al trionfo di individualità chiuse in loro stesse. La possibilità di mantenere alta l'importanza di una pluralità di valori e virtù ha lasciato spazio e campo a regole e categorie che tutelassero, invece, i diritti di ciascuna singolarità, mettendo in secondo piano i doveri che ad essa, in primo luogo, competono. In questo modo, dunque, il posto attribuito alla morale è stato sempre più relegato ad una questione privata, ad una relazione del singolo con la propria coscienza, la propria fede ed i propri ideali, facendo spazio, così, ad un'idea di giustizia, di legalità e di diritto ridotta meramente all'osservanza di regole e codici stabiliti.

Il riferimento alla prospettiva di A. McIntyre rimarrà sullo sfondo del presente trattato per essere poi ripresa per alcune considerazioni finali. La scelta specifica di non procedere ad un confronto esplicito tra le elaborazioni dei due succitati filosofi è dettata non solo dalla profonda eterogeneità dei due diversi discorsi sostenuti dagli autori, ma, soprattutto, dal fatto che la riflessione filosofica di Jankélévitch, in ordine al discorso morale, si presenta già sufficientemente ampia, ricca e profonda e permette, da sola, di costi-

tuire la traccia di un percorso più strettamente connesso agli argomenti selezionati per la realizzazione del presente elaborato al fine di soddisfare una serie di aspettative numerose ma, comunque, determinate e circoscritte, quali, ad esempio, l'importanza dell'intenzione dell'agire morale, con i presupposti e le conseguenze ad esso connesse. Questo ha comportato, per chi scrive, la necessità di constatare come la dimensione analitica mantenga propri elementi differenziali nel trattare elementi tipici della più ampia ed importante tradizione filosofica, quella morale, che permettono, sempre, di ricordare ed apprezzare la specificità della dimensione filosofica rispetto ad altri campi del sapere. Tali considerazioni, tuttavia, non devono impedire di segnalare come, anche in campo analitico ed in tempi più contemporanei, possa, in ogni caso, trovare spazio una proposta morale che ricalchi la visione jankélévitchiana e che possa costituire una linea di pensiero da seguire e da valutare con attenzione.

E' altrettanto importante segnalare come la filosofia di Jankélévitch abbia suscitato negli ultimi anni un rinnovato interesse e goduto di una maggiore diffusione; ciò grazie anche, in ambito italiano, ai preziosi lavori di Enrica Lisciani-Petrini, che hanno fatto sì che i principali testi del filosofo francese avessero una corrispettiva traduzione ed edizione anche in lingua italiana. La riflessione dell'autrice, al servizio di un approfondimento del pensiero di Jankélévitch e di una trattazione teorica dei suoi temi principali, è stata una dei riferimenti principali di questo elaborato, soprattutto per la parte iniziale.

Venendo ora a trattare della struttura di questa tesi, si intende anticipare come il discorso in essa affrontato si articolerà in due momenti differenti. Il primo ed il secondo capitolo si occuperanno della filosofia *prima* di Jankélévitch, con l'obiettivo di mettere in evidenza, da un lato, le influenze della filosofia di Bergson e dall'altro, di sottolineare il rifiuto, da parte del filosofo, di confrontarsi con le filosofie tedesche (una su tutte quella di Heidegger), in quel periodo al massimo della loro espressione. Il secondo capitolo, in particolare, rappresenterà un ponte tra la visione teoretica del filosofo e quella morale. Lo scopo di tale capitolo sarà, inoltre, quello di mostrare la *metodologia* che Jankélévitch utilizza per affrontare la disamina della morale, esemplificando l'analisi di *figure* di modi di fare del soggetto. Il terzo capitolo, invece, fulcro e centro della tesi, rappresenterà la proposta della

prospettiva morale jankélévitciana, pensata ed analizzata da differenti punti di vista.

L'elemento di originalità di questo elaborato consiste, a parere di chi scrive, nell'aver utilizzato come prospettiva dominante quella proposta dall'autore nell'opera *principale* del suo intero impianto morale: il *Traité des vertus*. Per tale motivo, pertanto, il quarto capitolo sarà infine dedicato all'analisi di due specifici esempi di *virtù*, il *coraggio* e l'*amore*, che verranno utilizzate per mostrare quali siano le realizzazioni che il filosofo propone nella sua innovativa proposta morale.



## PRIMO CAPITOLO

*C'è qualcosa di inevidente e di indimostrabile a cui  
è collegato il lato inesauribile, atmosferico delle totalità spirituali,  
qualcosa la cui insolubile presenza ci colma,  
la cui assenza inesplicabile ci lascia curiosamente inquieti,  
qualcosa che non esiste e tuttavia la cosa più importante  
tra tutte le cose importanti, la sola che valga la pena di essere detta.<sup>1</sup>*

### *1.1 Filosofia inattuale della vita in Jankélévitch<sup>2</sup>*

La filosofia di Jankélévitch si presenta, ad una prima vista, come un insieme intricato e contorto di pensieri, di suggestioni che coinvolgono il lettore come in un labirinto senza uscite. Una delle motivazioni adducibili a tale struttura e modo di filosofare possono essere indicate nelle particolari e sofferte componenti biografiche che, l'autore russo di origine ebraica, ha dovuto affrontare verso la metà del Novecento. E' da condividere la considerazione, che Enrica Lisciani Petrini, espone nella prefazione ad alcuni saggi dedicati alla analisi del pensiero del filosofo. Infatti l'autrice sottolinea come un approccio alla filosofia jankélévitchiana non possa darsi attraverso una modalità interpretativa che cerchi di *categorizzare*, scandagliare in maniera razionale una filosofia, un pensiero così ricco di intuizione e dinamismo, che può essere colto pensandolo, invece, come un dipinto, cercando di coglierne le tracce più significative, osservandone le forme e lasciandosi trasportare dalle suggestioni che esso ci comunica.<sup>3</sup> Il pensiero, la filosofia di Jankélévitch, quindi permette di essere colta se si accetta di seguire l'autore attraverso quella *strenghe Wissenschaft*<sup>4</sup>, ovvero una rigorosa ricerca incessante, tortuosa, che procede in un movimento a spirale dove la fine è il punto di inizio di un nuovo percorso.

La formazione intellettuale del filosofo francese risente prevalentemente

---

<sup>1</sup> V. Jankélévitch, *Il non-so-che e il quasi niente*, trad. it. Enrica Lisciani-Petrini, Einaudi, Torino, 2011, p. 5.

<sup>2</sup> E. Lisciani-Petrini, *Charsis*, Mimesis, Milano, 2013, pag. 11.

<sup>3</sup> *Ivi*, p. 7.

<sup>4</sup> V. Jankélévitch e B. Berlowitz, *Da qualche parte nell'incompiuto*, trad. it. Enrica Lisciani-Petrini, Piccola Biblioteca Einaudi, Torino, 2012, p. 11.

delle influenze della filosofia bergsoniana e della diffusione, tra fine Ottocento e inizio Novecento, di particolari correnti di pensiero che si pongono come obbiettivo quello di trovare una *nuova direzione* con cui concepire le *realità* e il *modo d'essere* di questa. L'importanza dell'influenza culturale, in ambito francese, che ebbe la filosofia di Bergson, non solo per il pensiero jankélévitchiano, è tale poiché rappresenta l'inizio di un nuovo tipo di pensiero rivolto alla *vita* ed al *soggetto*, osservato ed accolto nelle sue peculiari caratteristiche.

La filosofia jankélévitchiana si pone all'interno di questo percorso, inaugurato dalla filosofia di Bergson, come una *gamma di variazioni sulla dominante del tempo*<sup>5</sup>; la sua *filosofia della vita quotidiana*, nonostante si concentri sulle grandi questioni della filosofia, quali la ricerca sull'essere, sul tempo, attraversando, anche, i grandi interrogativi morali ed esistenziali dell'uomo, si pone in una dimensione *altra*. Infatti assume dei tratti totalmente distanti da qualsiasi prospettiva filosofica a lui contemporanea. In questo senso, la ricerca, il pensiero dell'autore saranno un cammino personale, privo di interlocutori, che fanno di questo filosofo un vero e proprio *apatride della filosofia*<sup>6</sup>.

In conclusione, la proposta di Jankélévitch partirà dalla concezione della *durata* di Bergson, prendendo come centro e fulcro la problematica dell'*istante*, per mostrare come la *vita vissuta*, intesa come *movimento* e come *dinamismo*, non solo su di un piano morale, ma anche metafisico, imponga di interrogarsi non *sul che cosa sia* l'essere, o la realtà, ma piuttosto su *come essere nel mondo*.

La sfida, l'obbiettivo che animano la filosofia dell'autore consiste nell'allontanarsi da tutte quelle visioni, siano esse mistiche o fenomenologiche che pongono un dualismo tra la il soggetto e il campo della sua esistenza.

In questo arduo e magnifico progetto, del quale non si potrebbe dire che l'obbiettivo a cui si voglia giungere sia una *fine*, ma piuttosto quello di salpare, continuamente, verso questo *non-so-che* che ci spinge a metterci in viaggio. In questo modo, si realizza il cammino *extraterritoriale* dell'autore, che *percorre una via al margine della costellazione del mondo*, con la

---

<sup>5</sup> G. Gabetta, *Introduzione a Jankélévitch*, in aut aut, 1987, n°219, p. 16.

<sup>6</sup> E. Lisciani-Petrini, *Charsis*, cit., p. 11.

convinzione che la ricerca filosofica debba essere libera da schemi o da principi che guidino il suo peregrinare. La riflessione jankélévitchiana sembra così realizzare in sé quello che per l'autore, avrebbe dovuto essere un'opera filosofica degna di questo nome: quella di essere portatrice di un messaggio senza esserne in realtà esserne detentrici.

Il primo passo che questo elaborato intende compiere è quello di accostare la teorizzazione morale del filosofo francese, partendo dalle riflessioni tipiche di una filosofia prima. La motivazione di tale scelta dipende dal fatto che la visione morale, nella filosofia jankélévitchiana, non potrebbe essere compresa se non si analizzassero prima quelle che per l'autore rappresentano le condizioni dell'*effettività* del soggetto e della realtà.

L'obiettivo di questo primo capitolo sarà quello di mettere in evidenza come la teorizzazione metafisica, *meta-empirica*, di Jankélévitch sia una tappa fondamentale per approdare ad una analisi completa e coerente della sua riflessione morale. In questo senso, quindi, saranno evidenziati differenti e molteplici punti di vista. Si cercherà, infatti, oltre a mettere in luce le fonti, le convergenze che il pensiero dell'autore realizza con differenti prospettive filosofiche, quali la filosofia di Bergson, Schelling e il neoplatonismo, di far risaltare come il determinato e drammatico scenario che l'autore giunge a delineare, cioè una sostanziale impossibilità da parte del soggetto di rapportarsi con l'Assoluto, siano le coordinate pregresse che reggono e giustificano l'impianto morale del filosofo. La via che la filosofia di Jankélévitch ci chiede di seguire è *contraddittoria, equivoca, paradossale*<sup>7</sup> e questo perché, per l'autore, la metodologia della ricerca deve fare proprie, assumere su di sé, le condizioni di ciò che ricerca.<sup>8</sup> Perciò saranno necessarie alcune riflessioni propedeutiche che verranno esposte riguardo allo specifico stile argomentativo e lessicale utilizzato dall'autore.

Le opere principali che rappresentano un riferimento obbligato, per questo percorso, sono *Philosophie Première: introduction à une philosophie du Presque* considerata dalla critica, e dall'autore stesso, come l'unica riflessione intenzionalmente realizzata in ambito metafisico, e l'opera

---

<sup>7</sup> V. Jankélévitch, B. Berlowitz, *Da qualche parte nell'incompiuto*, trad. it. Enrica Lisciani-Petrini, Einaudi, Torino, 2012, p. 11.

« Mirando ad una ricerca così rigorosa, le parole, che servono di supporto al pensiero devono essere impiegate in tutte le posizioni possibili, nelle locuzioni più varie: occorre girarle e rigirarle sotto tutte le facce, nella speranza che scaturisca un bagliore, occorre palparle e auscultarne le sonorità per percepire il segreto del loro senso. »

<sup>8</sup> V. Jankélévitch, *Henri Bergson*, PUF, Parigi, 1959, p. 15.

dedicata ad *Henri Bergson*.

## *1.2 Il non-so-che e il quasi niente: di ciò che non si può dire, è necessario dire senza sosta*

La necessità di riflettere sulle forme e l'utilizzo del linguaggio nella filosofia di Jankélévitch può essere sia un importante passaggio metodologico, sia uno dei molteplici punti di accesso al suo pensiero.

Invero il continuo cercare espressioni riguardo a ciò che è *inesprimibile*, oltre a mostrarci la paradossalità del pensiero stesso, evidenzia la differenza radicale tra la filosofia moderna – si prenda qui come esempio la teorizzazione sul linguaggio nella filosofia di Wittgenstein – e la prospettiva jankélevitchiana<sup>9</sup>.

Il lavoro metafisico, come in fondo tutta la filosofia di Jankélévitch, sembra voler continuamente evadere, trasgredire la sentenza linguistica che invita ad esprimere solo *ciò che* si può conoscere. Tale condizione esula totalmente dalle caratteristiche, alle indicazioni a cui rimanda quell'Assoluto (come il tempo, la morte, il dovere) ovvero ad un *inesprimibile*, *indicibile* ed *ineffabile non-so-che*. *Quale destino, sennò, per la filosofia?* L'autore, infatti, riflette sulle conseguenze a cui conduce una tale impostazione: dover arrestarsi ad una semplice presa di coscienza di questo *ineffabile*, di questo mistero, porterebbe solo ad immobilizzare l'erranza filosofica. Per non cadere in questo, ecco che quindi si rende opportuno spingere la riflessione fino al proprio limite estremo, dunque, a ricercare continuamente e incessantemente di catturare, anche in una dimensione linguistica del tutto approssimativa e necessariamente incompleta, balbuziente, quel qualche cosa che possa esprimere ciò che è *indicibile*. Al tempo stesso, la precarietà del linguaggio, che non può che servirsi di *metafore*, rappresenta la consistenza precaria della conoscenza del soggetto, definibile più come *nescienza* o *semi-conoscenza* o sapere di *non-poter-sapere*, radicalizzando la sentenza socratica. A questa dimensione di assoluta precarietà del linguaggio, però, si accosta anche il ruolo di *mediazione* che esso deve realizzare come strumento di comunicazione. Quindi, la distanza che

---

<sup>9</sup> B. Imbert-Vier, *Il favore dell'istante*, in aut-aut, n°270, n.s., p. 23.

intercorre tra il pensiero di Jankélévitch e (preso in questa occasione come modello) quello di Wittgenstein evidenzia come una certa *tendenza* di pensiero, inaugurata dalla stagione moderna, debba essere per l'autore francese fermamente contestata: il valore di verità attribuibile alle argomentazioni filosofiche non dipende dalla loro evidenza scientifica; infatti esse hanno il compito di interrogarsi su quello stesso mistero che le pone<sup>10</sup>. Comprendere questo conduce sia alla ricerca di nuove espressioni linguistiche, alla formulazioni di *neologismi*<sup>11</sup>, o al *dire senza sosta*, ma anche ad un altro importante punto fermo: il fatto che si dia questa costante di ineffabilità avvolge in una dimensione di precarietà, nebulosità e *contingenza*, anziché di certezza, quello stesso statuto di verità che legifera sul pensiero e che quindi è necessario mettere in discussione, non soltanto sul piano dell'intelletto, ma soprattutto nella dimensione della *azione*. In conclusione, la dimensione linguistica che accompagnerà la riflessione del filosofo sarà essenzialmente ambigua; il tentativo di parlare della ineffabilità porterà alla *assunzione della equivocità* nel tentativo di evitare di cadere in discorsi determinativi, e al *paradosso*, ad una costante reciprocità tra gli elementi presi in esame i quali rimanderanno rispettivamente l'uno all'altro.

### 1.3 Condizione di partenza

Il soggetto non solo a livello linguistico, ma anche sul piano gnoseologico, si trova da sempre posto in relazione ad una *effettività* della quale non ha la possibilità di avere una conoscenza totale. In questo senso quindi, la dimensione del *non-so-che* si riferisce alla realtà conoscitiva del soggetto. Questo *mistero*, che assumerà nella filosofia del Nostro il punto centrale della sua ricerca, è stata una condizione messa in evidenza anche dalla filosofia antica. Infatti, Platone si riferisce nel dialogo del *Simposio* a quello che *assale in maniera indicibile coloro che sono coinvolti dall'amore*<sup>12</sup>, piuttosto che Aristotele, rintraccia nelle composizioni poetiche

---

<sup>10</sup> *Ivi*, p. 25.

<sup>11</sup> Si nota in questa tendenza alla critica delle formulazioni linguistiche classiche, tradizionali una comunanza con la realizzazione della filosofia in Heidegger, spinta anche essa dalla necessità di andare oltre concettualizzazioni linguistiche ormai erose da ogni significato originario.

<sup>12</sup> Plat, *Simposio*, 192C.

« E quelli che trascorrono insieme tutta la vita, [...]. Ma è evidente che l'anima di ciascuno di essi desidera qualche altra cosa che non sa dire, eppure presagisce ciò che vuole e lo dice in forma di enigmi. »

il *mistero* che si esprime e si coglie come irrisolto. La dimensione dell'indicibile nella realtà, dunque, è da sempre un elemento imprescindibile, se non una tensione, di cui la filosofia può essere considerata figlia. Allo stesso tempo, la empiria stessa per Jankélévitch, assume dei tratti inediti, paradossali se confrontata con il pensiero tradizionale. In questo modo, pertanto, se la condizione del soggetto è un *non-so-che*, la dimensione della empiria, considerata come realtà, è di essere un *quasi niente*, né essere né non-essere.

Come poter comprendere e concepire questa realtà? Come poter giungere ad un essere che non è, in senso copulativo, ma che *c'è* che è *fare*? Come poter concepire questo *essere* senza però cadere nella dimensione sostantiva, rimanendo dunque in una condizione *impersonale*? Come poter pensare il fondamento non fondante della realtà e della esistenza? Alla risposta di queste domande che Jankélévitch pone, come punti di partenza critici alla tradizione filosofica Occidentale, è dedicata la maggior parte della riflessione *meta-empirica* dell'autore.

#### 1.4 Filosofia della vita

Analizzare le questioni legate al senso, alla dimensione dell'Assoluto in un filosofo come Jankélévitch comporta alcune difficoltà legate ad un aspetto che, però, rende così particolare, feconda ed interessante la sua filosofia: una totale assenza di sistematizzazione.

In questo contesto, invece, per ricercare il massimo della chiarezza, si opterà per una analisi quasi cronologica dei vari momenti della riflessione dell'autore.

Il primo aspetto che si andrà ad evidenziare, sarà dunque, la immediata attenzione, attrazione che l'autore ebbe nei confronti della *filosofia della vita* attraverso lo studio di Simmel e di Bergson.

L'accostamento di Jankélévitch alle *riflessioni sul senso metafisico della vita* può avere come punto di consolidamento il 1923, data del primo incontro con Bergson<sup>13</sup>, anche se lo studio dell'autore in riferimento alla medesima questione è precedente. Infatti, come ben emerge dalla

---

<sup>13</sup> V. Jankélévitch, *Une vie en toutes lettres*, Liana Levi, Parigi, 1995, p. 81.

corrispondenza che all'inizio degli anni venti l'autore intrattiene con il suo amico Louis Beauduc, l'attenzione alla questione della esistenza è in realtà profondamente legata alla diffidenza che il filosofo ha nei confronti delle concezioni *intellettualiste* alle quali, oltre alle idee di Bergson, oppone le teorizzazioni di un altro autore, Simmel. Nelle lettere che Jankélévitch invia all'amico appare evidente come la difficoltà di un reale apprezzamento da parte della dimensione filosofica di successo verso tale teorie sia essenzialmente legata alla incapacità di pensare il *semplice*.

Invero, quali sono le condizioni che arricchiscono una filosofia che voglia essere espressione del divenire incessante della vita?

Quelle di lasciarsi sorprendere dallo scorrere di un fiume in maniera perpetua e tranquilla chiedendosi quali risonanze possano fare sì che si *dia* tutto ciò.<sup>14</sup> Una delle considerazioni che è possibile fare è che la decisione, da parte dell'autore, di ricercare una via *altra*, rispetto alle ricerche dominanti a lui contemporanee, lo conduce a realizzare una filosofia inattuale ricca ed impregnata di una *Weltanschauung* romantica.

Lo spirito romantico, che si era venuto a sviluppare tra fine Settecento ed inizio Ottocento, rivendicava la necessità di valorizzare nuovamente la dimensione della vita, dell'uomo, nel tentativo di ridurre lo spazio di una Ragione trionfante che aveva eliminato qualsiasi valenza della vita stessa. Si ritroverà in tutta la riflessione filosofica di Jankélévitch una volontà tipicamente romantica: quella di attuare un potenziamento *qualitativo*, di conferire all'ordinario qualcosa di superiore e di rendere al *noto* la dignità del mistero. Queste erano le condizioni che per un altro autore caro a Jankélévitch, Novalis, rendevano al meglio quelle che dovevano essere le caratteristiche del Romanticismo.<sup>15</sup>

Sono, pertanto, determinati gli elementi che, secondo Jankélévitch, renderanno tale una filosofia della vita. Essi si concretizzano in: una intolleranza a qualsiasi forma di categorizzazione, poiché la vita *oltrepassa ciascuna forma*, la vita chiede di essere considerata per se stessa, *senza alcun carattere di fissità, di invarianza*; in altre parole, Jankélévitch pone la sua filosofia della vita al di fuori di qualsiasi categoria che possa essere

---

<sup>14</sup> *Ivi*, p. 60.

<sup>15</sup> E. Berti, F. Volpi, *Storia della Filosofia, dalla antichità ad oggi. Volume B*, Editori Laterza, Torino, 2009, p. 17.

manipolata da una concezione scientifica.

L'impossibilità da parte dei concettualisti di comprendere la vivacità che sottostà alla filosofia della vita dipende per l'autore dalla *ottusità* delle loro forme argomentative, che si realizzano solo in concetti induriti; quelli inoltre, pretendendo che chiunque mantenga un rigore logico argomentativo caratteristica che la filosofia della vita ha già rinunciato da tempo, mostrandone così i limiti. *Se si accetta la durezza di pensiero si rinuncia alla filosofia della vita.*<sup>16</sup> Riuscire ad accettare questo, porsi in una dimensione diversa dalle regole e dai principi della logica, permetterebbe di cogliere il *processo continuo di avanzamento della vita*: l'istante, l'ora, adesso altro non sono che dei momenti che vengono ad essere inglobati dalla vita stessa. In quest'ottica, tutto cambia, tutto viene ad essere rivoluzionato. Il pensiero di Jankélévitch mostrerà, in prima battuta, come accostarsi ad una filosofia della vita, anche attraverso le riflessioni di Bergson e di Simmel, significhi, soprattutto, riconoscere e smascherare quei processi e meccanismi che hanno fatto sì che l'*illusione di una intuizione immediata di una sostanza unica* divenisse il pilastro, il fondamento, un postulato dogmatico della tradizione filosofica, culturale dell'Occidente.

Quale via è da seguire per mostrare tutto ciò?

La *via negativa*: il processo della vita distrugge, oltrepassa ogni forma, ed in questo cessante continuo movimento il processo del fluido divenire non è retto dal principio di conservazione della esistenza, ma dalla necessità di realizzare sempre e continuamente nuove forme. In altre parole, per il filosofo la vita è un processo immanente nella negazione, ma questo continuo ed incessante cambiamento non viene ad essere compreso in maniera corretta da quello *esprit de finesse*, che tenta, al contrario di limitarlo e di contenerlo. Per coloro i quali, intellettualisti ed altri, non riusciranno a cogliere al di là delle realizzazioni concrete, la vita non sarà che negazione, mentre coloro che accetteranno la sfida di guardare verso l'infinito, la totalità, ne coglieranno la affermazione positiva. La dimensione filosofica dell'autore si interrogherà sulla necessità di concepire questa dinamicità, pluralità continua ed incessante che è la Vita, non cadendo mai in alcuna forma di assolutizzazione di essa: non è possibile alcuna

---

<sup>16</sup> V. Jankélévitch, *Une vie en toutes lettres*, Liana Levi, Parigi, 1995, p. 74.



*ascensione* alla vita, soltanto una aderenza, una immersione in essa.

Questa sarà la missione filosofica che, fin dai primi anni da accademico, Jankélévitch perseguirà: mostrare come ciò che conta sia ciò che è *qualitativo* e allo stesso tempo *incomunicabile* e come esista qualcosa di infinitamente più prezioso, che supera questo astratto rigetto e questa dogmatica banalizzazione verso ciò che non può essere schematizzato.<sup>17</sup>

Questa sarà la sfida della riflessione jankélévitchiana: allontanarsi e mostrare i limiti della tradizione metafisica occidentale che ha formulato dei principi e dei dogmi basandosi sui capricci e le necessità della ragione, trascurando ciò che in realtà rappresenta la reale *effettività* della esistenza.

### 1.5 Henri Bergson

Le ricerche condotte dall'autore sulla filosofia della vita, oltre a concentrarsi su Simmel, ed in particolare su Bergson, si soffermeranno anche sulla mistica russa e sulla romanticismo vitalista tedesco. Il motivo di questa scelta è tipicamente neoplatonico: all'autore pare che soltanto popoli come quello tedesco e russo abbiano potuto toccare così da vicino la reale dimensione della vita a causa delle *sofferenze* e dei *dolori* che entrambe queste nazioni hanno dovuto superare. In questo modo, è il dolore, come poi si avrà modo di evidenziare nella parte dedicata alla analisi delle teorie morali, a creare quelle condizioni che portano ad una *conversione* nella vita di ciascuno.

Lunga e confidenziale sarà la frequentazione che Jankélévitch intratterrà con la filosofia di Bergson; il suo percorso prenderà le mosse dalla attenzione alla vita per giungere a concentrarsi, poi, sulla teorizzazione della *temporalità* e della *intuizione*. Molti saranno gli articoli e le pubblicazioni<sup>18</sup> che anticiperanno l'opera dedicata a Bergson che Jankélévitch pubblicherà nel 1931. Tale reciprocità tra questi due autori, contrassegnata anche da molteplici divergenze, si creò a partire da un medesimo orizzonte di speculazione: entrambi sentono l'urgenza di operare una rottura contro una

---

<sup>17</sup> Ivi, pag. 76.

<sup>18</sup> Nel 1924 venne ad essere pubblicato il primo articolo di Jankélévitch nella *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, n° 49, intitolato *Deux philosophes de la vie: Bergson et Guyau*. Quattro anni più tardi, nella *Revue de métaphysique et de morale*, comparve *Prolégomènes au bergsonisme*. Nel 1933 sempre per la stessa rivista venne ad essere edito un lavoro su *Les deux sources de la morale et de la religion d'après Bergson*.

visione che erige a certezze ed uniche verità le evidenze, i dati scientifici.

In breve si potrebbe riassumere la speculazione bergsoniana, in tre punti che la oppongono essenzialmente alle visioni e proposte neo-kantiane: realtà, immediatezza, assoluto. Da sottolinearsi come sarà, in particolare, la attenzione che il filosofo francese destinerà alla *pienezza del reale*, che lo porterà a porsi in una dimensione spiritualista ben lontana dalle visioni concentrare, invece, sulla costituzione logico-trascendentale del sapere e della realtà, per interrogarsi sulla reale condizione del soggetto nel mondo dell'effettività. Sarà grazie alle riflessioni sull'*immediatezza* che l'autore ritroverà la nozione di *semplicità* e di *totalità*, divenendo così a pieno titolo il filosofo dell' *Elan vital*. Si realizza, quindi, in questa doppia tensione la ripresa della filosofia bergsoniana da parte di Jankélévitch: da una parte, la volontà di proporre una dimensione filosofica che sia di *stretta adesione*, di *contatto* alla vita stessa, ma anche il riferimento ad un *tutt'altro* che l'esperienza della vita ci porta ad esperire. La interpretazione e la ricezione del tutto originale del Nostro si porrà come una riflessione di Bergson filosofo della *durata*, piuttosto che della intuizione, evitando così di credere che egli proponga delle categorizzazioni o dei concetti in cui chiudersi.

Uno spettatore che osservi la dimensione tecnica e culturale di metà Novecento, per Jankélévitch, non potrà che notare come l'obbiettivo del *progresso* sia quello di realizzare il *massimo dello sviluppo* con il *minimo dello sforzo*. La grave conseguenza che una tale impostazione porta con sé è una costante sostituzione degli *slanci*, *sforzi umani*, con dei *meccanismi*. Quello che viene ad essere accentuato nella dimensione del progresso e della tecnica altro non è che la capacità *riproduttiva*, *ripetitiva* del soggetto. Che cosa regge questa idea direttrice? L'idea che il processo, l'avanzamento tecnologico possa condurre l'essere umano a trovare quella *chiave universale*, presupponendo implicitamente una unità fondativa, *fondamentale e intellegibile* che consenta di aprire tutte le porte a tutte le conoscenze. In questo quadro, la stessa valenza del ricercatore, del filosofo altro non è che quella d'individuare un principio, forgiare una chiave una volta per tutte. Tutto questo non può darsi, invece, per la filosofia e per il pensiero di Bergson e di Jankélévitch per molteplici aspetti. Il primo punto che viene ad essere posto già crea una condizione di una impossibile conciliazione tra i due momenti. Il filosofo oppone ad una dimensione di

unicità di principio, o punto di massimo a cui arrivare, la pienezza dello spirito e il suo schematismo dinamico, che per entrambi i filosofi francesi attua una drastica chiusura alla possibilità di trovare una strada unica una volta e per sempre. Soltanto seguendo, in maniera appassionata e coinvolta, tutti i costanti cambiamenti che la vita realizza è possibile ritrovare quella dimensione *organicistica* dello spirito, che invece è stata sostituita da un meccanicismo figlio della pigrizia intellettuale<sup>19</sup>. Si tratta, quindi, di sostituire il metodo delle carte con le *libere iniziative spirituali*, allontanando così l'uomo dalla *ripetitività* per porlo nuovamente nella dimensione della *creazione*.

### 1.6 Concezione organicistica della vita

Quanto fino a questo punto evidenziato permette, ora, di addentrarsi più a fondo nelle disanima della filosofia *meta-empirica* di Jankélévitch attraversando alcuni momenti della sua analisi della filosofia bergsoniana. In particolare, nell'opera che il pensatore dedicherà alla riflessione del filosofo francese, quattro sono essenzialmente i punti che vengono ad essere toccati: forza della *intellezione*, *libertà*, *finalità* ed *eroismo* inseriti all'interno di un itinerario che attraversa l'analisi delle opere<sup>20</sup> più importanti e significative di Bergson.

Il punto di partenza della riflessione jankélévitchiana si concentra sulla condizione in cui si trova situato il soggetto: l'esperienza della *effettività*. L'individuo quotidianamente vive una dimensione in cui la temporalità gli appare come un *continuo omogeneo*. Questa concezione è frutto sia del contributo della visione religiosa cristiana, che ha diffuso l'idea *teleologica* del tempo, sia dell'apporto scientifico. Entrambe hanno portato a concepire la dimensione temporale come una totalità *già* data alla quale non poteva appartenere alcuna *durata*.

Tale erronea valutazione del tempo ha fatto sì che ci si rapportasse a esso in modo *quantitativo*, ovvero a credere possibile misurarlo nelle sue parti, a renderlo calcolabile. In questo modo, quindi, viene ad essere completamente

---

<sup>19</sup> V. Jankélévitch, *Henri Bergson*, PUF, 1959, p. 80.

<sup>20</sup> Le opere che vengono ad essere prese in esame da Jankélévitch sono *Materia e Memoria* (1896), *Saggio sui dati immediati della coscienza* (1889), *L'evoluzione creatrice* (1907), *Le due sorgenti della morale e della religione* (1932).

snaturata la reale condizione *eterogenea della durata* temporale. Nella tradizione metafisica classica ritroviamo fin dalle sue origini una concezione numerica, spaziale del tempo. Il riferimento è, sicuramente, alla teorizzazione che fece Platone nel *Timeo*<sup>21</sup>. Qui la temporalità viene ad essere definita come *l'immagine mobile della eternità*, ovvero come specchio, gradino inferiore della staticità dell'eterno. Si mostra così come una delle componenti più importanti della dimensione meccanicista sia la concezione di una temporalità misurabile quantitativa, all'opposto, invece, si situeranno le concezioni temporali di Bergson e di Jankélévitch, le quali saranno concentrate nel dimostrarne la dimensione più *qualitativa*.

La critica attuata da Bergson mostra come non sia possibile accettare una condizione *spaziale* del tempo: la durata non può essere concepita come una successione di eventi. Come poter comprendere questa durata reale?

Per l'autore, come affermerà anche Jankélévitch, è impossibile per l'intelligenza poter comprendere questa durata, perché essa sfugge a qualsiasi processo sillogistico<sup>22</sup>. L'azione del processo intellettuale non permette di cogliere l'elemento fluido, semplice ed eterogeneo, in quanto riporta tutto ad una dimensione universale, eliminando la pluralità, che si è sottolineato essere la condizione originaria. Poter riportare alla dimensione più propria la temporalità ci conduce ad eliminare quella distanza tra una sfera empirica ed una trascendente a questa. In altre parole, soltanto grazie ed attraverso l'esperienza sarà possibile cogliere la reale condizione della temporalità.

Il processo di conversione che deve essere attuato allontana l'individuo dalla sua stessa soggettività, eliminando tutta la sfera concettuale, rappresentativa, e *lanciandolo* in una dimensione altra, indefinibile, indicibile. Lo sforzo della filosofia di Bergson è quello di evidenziare come la maggior parte dei concetti che correntemente si utilizzano, come *numero*, *velocità*, *tempo* siano in loro stessi contaminati, viziati nel loro reale significato. Il tentativo di ritrovare l'originaria ed autentica dimensione della temporalità ha come obbiettivo quello di fare chiarezza sulla sua vera natura.

Il secondo passo della sua analisi, in un ritorno quasi al kantismo, sarà

---

<sup>21</sup> Plat., *Timeo*, 37D.

«Egli pensò di produrre una immagine mobile della eternità e, mentre costituisce l'ordine del cielo, dell'eternità che permane nell'unità, fa un'immagine eterna che procede secondo il numero, che è appunto quella che noi abbiamo.»

<sup>22</sup> V. Jankélévitch, *Henri Bergson*, PUF, Parigi, 1959, p. 30.

quello di mostrare come la struttura del soggetto abbia degli ostacoli e delle resistenze nel potersi rapportare a questa realtà. Infatti, la possibilità stessa della vita dell'individuo ha bisogno di creare delle condizioni costanti a cui riferirsi. Il processo storico ha nel corso del suo sviluppo frainteso quelle che sono le condizioni conoscitive messe in atto dalle coscienze scambiandole per principi, leggi di natura.

### 1.7 Il tempo è fatalità, destino!

La posizione assunta dalla *memoria*<sup>23</sup> è centrale: l'individuo rapportandosi con la dimensione continuamente cangiante della realtà vi applica una *griglia semantica* alla quale poter agganciare simboli, immagini, rappresentazioni, al fine di organizzare la sua vita pratica. In questo senso la *memoria* è il contributo della coscienza all'appercezione, la quale procede per condensazione e solidificazione: la relazione dell'individuo nel mondo, quindi, ha una forte componente soggettiva attuata dall'azione della memoria. Il ruolo di quest'ultima permette al soggetto di formare delle immagini che gli consentano di inserirsi e di vivere nel mondo. In questo modo, quindi, si vengono a creare tutta una serie di ricordi e di abitudini che guidano l'esperienza del soggetto.

Quello che rimane incerto, tuttavia, nella filosofia di Bergson, è che cosa possa essere quell'elemento *nebuloso, indefinibile*, presente al *fondo* della memoria, che le consente di attivare i processi immaginativi. Un primo dualismo che veniva ad essere ipotizzato dalla filosofia dell'autore si riduce alla fine ad un monismo: infatti, ciò che spinge la memoria a produrre determinate immagini altro non è che la condizione culturale e storica nella quale la coscienza esiste. Per l'individuo esiste, quindi, solo la dimensione che la memoria attua: essa non è il fondamento della realtà, ma è quella condizione che rende *possibile* che si dia l'esistenza della coscienza. In questo quadro, tuttavia, sembra che non ci possa essere un contatto vero tra il soggetto e la realtà e che, pertanto, l'intuizione non trovi una vera e propria realizzazione.

Tutto ciò non è del tutto vero. L'intuizione altro non è che il *processo di*

---

<sup>23</sup> E. Lisciani-Petrini, *Memoria e Poesia. Bergson Jankélévitch Heidegger*, Edizioni scientifiche italiane, Napoli, 1983, p. 23.

*interiorizzazione della memoria, la capacità di poter cogliere la realtà in sé*<sup>24</sup>. Il fondamento della realtà non può che essere considerato come una *virtualità ineffabile*: essa non ha alcuna relazione con la dimensione reale e la tensione continua, il fluido incessante del divenire attraverso cui si realizzano per dissociazione sempre nuovi mondi. Essa è, in altre parole, *continuità creatrice*.

Se il mondo non è retto da leggi deterministiche, ma da un incessante dinamismo del reale, sarà di nuovo posta al centro la dimensione della libertà e della creatività del soggetto, nonché la sua responsabilità nel mondo. Il tempo in tutto questo ha un ruolo centrale; esso non è più una catena unita di istanti, ma piena eterogeneità, è *fatalità, destino*. Gli eventi sono effimeri, transitori; in questa loro transività si realizza quel *non-so-che* che li unisce, che li lega insieme perché il tempo è la vita stessa ed essa sembra sempre al soggetto completamente *eccedente*, completamente altro.

### *1.8 Tradizioni a confronto*<sup>25</sup>

Per meglio comprendere l'importanza storica della filosofia bergsoniana, ed anche le condizioni che rendono originale il contributo della filosofia di Jankélévitch, è utile mettere in evidenza le grandi novità di questo pensiero rispetto alla tradizione metafisica occidentale. La filosofia platonica ha inciso profondamente non solo sulle speculazioni filosofiche ad essa successive, ma anche sulla struttura della cultura e tradizione occidentale considerata nel suo complesso. In breve, potrebbero essere così riassunte le conclusioni, i pilastri eretti dalla filosofia platonica: al di là delle cose, empiriche e sensibili, si dà un Essere superiore, Vero, Fondamento logico-ideale della realtà sensibile. La condizione dell'uomo viene ad essere coinvolta in questa dimensione: è possibile, per il soggetto, conoscere a livello intellegibile, allontanandosi quindi dalla realtà sensibile, tale Essere. Nella *Repubblica*<sup>26</sup> Platone esprime questa tesi in maniera limpida riferendosi a *ciò che è più luminoso e quindi più visibile*. Il rapporto tra la dimensione empirica e quella trascendentale è *di fondazione verticale*; la

---

<sup>24</sup> *Ivi*, p. 36

<sup>25</sup> E. Lisciani-Petrini, *Charsis*, Mimesi, Milano, 2013, p. 30.

<sup>26</sup> *Ibidem*.

realtà, il mondo, sono retti dalla *Causa, dal modello* in confronto al quale la materia è una copia finita, imperfetta. Questa dimensione di imperfezione è propria anche del tempo, del divenire, in quanto specchio di quell'*eterno* immortale. Quest'ultimo, invece, non può che essere incessantemente e necessariamente vero e tutto ciò che accade è retto dalla ferrea legge della necessità, della causa e dell'effetto.

Filosofie come quella di Nietzsche, di Heidegger e di Bergson, contrariamente, mirano a mostrare la necessità di una torsione del cammino e dell'interesse della filosofia, la quale deve riportare il pensiero sul terreno dell'esistenza, in quanto unica e sola dimensione. Il divenire stesso, anziché l'uomo, diventa il centro della teorizzazione; più precisamente la *relazione dell'uomo con il mondo in cui si trova ad essere immerso*.

È questa relazione con il mondo, con il divenire, che viene ad essere proposta da questi innovativi pensatori, essa porta con sé la sostituzione, a livello filosofico, del concetto di *possibile* con quello di *virtuale*. In conclusione, spostare l'attenzione da ciò che è possibile a quello che è virtuale significa entrare in una condizione di *totale imprevedibilità*, in cui non vi sono principi o leggi che possano accertare quale delle possibilità, che sono in realtà già poste, si possano realizzare.

### *1.9 Il non-so-che*

Volendo operare un passaggio dalla terminologia bergsoniana a quella jankélévicianna risulta necessario specificare il significato dei concetti più importanti.

L'impossibilità da parte del soggetto di poter comprendere e concepire la *durata pura* ha condotto alla realizzazione di una serie di operazioni di ragione, le quali hanno costituito una dimensione spaziale, anziché temporale. In questo modo, hanno allontanato l'uomo dalla sua possibile ed *autentica dimensione esistenziale*. Nonostante ciò, la tensione che l'uomo sente è, in ogni caso, di essere in *relazione con altro*. In altri termini, le coscienze si sentono legate, attratte, verso questo *altro* e, di conseguenza, si pongono alla ricerca di quel *qual cosa*, di *quel Chi* che le determina o le giustifica e che, come emergerà dalla filosofia di Jankélévitch, altro non è che la leva fondamentale del dinamismo dell'individuo.

La fantasmagoria che viene ad essere proposta dalle filosofie sostanzialistiche, ripete Jankélévitch, è l'illusione di poter cogliere l'essere, il *fondamento* del reale, a partire dalla *quantità* delle *res* stesse; comprendere, cioè, la *quiddità* distinguendola dalla *quoddità*, utilizzando una terminologia schellinghiana cara all'autore. Per allontanarsi ed eliminare le innumerevoli categorizzazioni o classificazioni, ecco che la filosofia dell'autore si declina verso la dimensione più propria alla realizzazione del reale, un orizzonte *qualitativo*, di *maniera*, di *modi d'essere*.<sup>27</sup> L'essere umano, quotidianamente, ha esperienza di null'altro che di molteplici e differenti modi di essere, ricercando il *quid* dei quali, altro non ritroverebbe che una maniera del fare: *il divenire*. Quanto sopra viene ad essere indicato, appunto, come la maniera di questo *non-so-che*; il tempo si trova ad essere, in questo quadro, come l'*intenzione* del divenire. Sono state già sottolineate le impossibilità da parte del soggetto di poter conoscere questa *dimensione ontologica*, anche se nella filosofia di Jankélévitch questo termine deve essere considerato nel senso etimologico della parola e non come indice di una unità sostanziale alla base della realtà. L'essere altro non è che *operazione e maniera di divenire e maniera di questa maniera all'infinito*, mentre il divenire altro non è che *essere sempre nascente*. Il divenire è, pertanto, *ontogonico*: continua posizione di essere.<sup>28</sup> In questo caso, quindi, l'essere è sempre qualcosa di *eccedente*, totalità aperta non riconducibile alla totalità delle parti, *esaltante promessa* o anche, questo *quasi-niente*, *non-so-che*, non ricavabile da alcuna considerazione aritmetica. Togliendo dal *tutto* il *quasi niente* non si ottiene questo *quasi-niente*. Viene così delineata la componente di *mistero* della effettività dell'esistenza e, allo stesso tempo, la differenza tra la dimensione scientifica e quella filosofica. La prima, infatti, ritiene che lo studio, la ricerca continua, possa rendere sempre più ristretta la dimensione di segreto presente nella realtà, mentre l'approccio filosofico, più vicino alla saggezza e alla dimensione religiosa, riconosce sempre di più la dimensione del *mistero*, il quale non può essere conosciuto. La dimensione scientifica, pertanto, proporrà la possibilità di una conoscenza, mentre quella filosofica si limiterà ad evidenziare il carattere di *dotta ignoranza*, *nescienza*

---

<sup>27</sup> V. Jankélévitch, *Il non-so-che e il quasi niente*, trad. it. Enrica Lisciani-Petrini, Piccola Biblioteca Einaudi, Torino, 2011, p. 22.

<sup>28</sup> *Ivi*, pag. 27.



dell'uomo. Egli non può conoscere l'*in sé* presente nella realtà, se non per un *intravedimento*, unica occasione di sentire quello *charme*<sup>29</sup> che avvolge il *non-so-che*.

Come può realizzarsi suddetto *intravedimento*?

Attraverso la *intuizione*, la quale non è, tuttavia, una mera imitazione, ma una vera e propria *ri-creazione*; essa ha le medesime condizioni di trasporto, di coinvolgimento, di distacco da sé, al pari di quando ci si lascia trasportare da una melodia, da una musica: la medesima si ascolta nella sua totalità, nella sua semplice complessità.

Quali sono le possibilità di esprimere tutto questo?

Le riflessioni di Jankélévitch si indirizzeranno verso la filosofia *apofatica* meglio della *teologia negativa* ed è tale continuo cercare che rappresenta quello spirito *faustiano* che guida nella relazione con l'ineffabile. L'*assoluto* stesso è una delle manifestazioni, insieme alla morte e al tempo, di questo *non-so-che*. Esso è trascendenza assoluta ed inesprimibile: è quella condizione paradossale in cui non lo si può negare e non lo si può conoscere; ciò che resta è l'intuizione *chiaro-scura*. In tal modo si realizza quella che si potrebbe definire la parte *esistenzialista* della filosofia jankélévitchiana; emerge chiaro lo scoglio, la distanza, quello che separa l'uomo dall'Assoluto. Il suo, tuttavia, è un esistenzialismo che ha profonde risonanze neoplatoniche: infatti, non la disperazione, non l'angoscia, ma, soprattutto la *conversione*, a particolari condizioni morali dell'uomo, sarà ciò che permette a quest'ultimo di cogliere intuitivamente l'Assoluto, che non è *nulla* ed è *maggiore dell'essere*.

La domanda che accompagnerà questa *via negativa* non potrà essere legata al *quid*, ma al *quod*, a quello che l'Assoluto fa e che non è. Le conseguenze del ragionamento fino a questo punto riportato sono radicali: l'impossibilità di stabilire la certezza del fondamento realizza una *negatività della positività seconda*, ovvero diventano contingenti ed effimere tutte le concettualizzazioni, tutte le essenze.

---

<sup>29</sup> *Charme*: termine che in lingua francese ha una complessa polifonia, che viene ad essere persa nella traduzione italiana di «fascino» e per questo motivo si continuerà ad utilizzarlo in lingua originale. Le sue particolari e molteplici sfumature sono il motivo per cui Jankélévitch ha deciso di utilizzarlo per indicare il *non-so-che*. Infatti, esso indica quel qualcosa che *sfugge* e che suscita una irresistibile *attrazione*. Il filosofo francese, nelle sue riflessioni, lo utilizza accostandolo al significato di *grazia*, nell'accezione in cui viene ad essere impiegato da Plotino nelle *Enneadi*, come quella qualità sfuggente ad ogni localizzazione. Il concetto può anche essere riportato all'*esprit de finesse* teorizzato da Pascal.

### 1.10 Filosofia del *presque*

Come degli alpinisti che si devono preparare a scalare un difficile pendio hanno bisogno di un allenamento e degli strumenti giusti per l'ascesa, allo stesso modo ora si è pronti, con le coordinate precedentemente date, ad incontrare la speculazione metafisica di Jankélévitch.

Una delle prime considerazioni che devono essere riportate è che *Philosophie première*, differentemente dalle altre opere dell'autore, è una trattazione sistematica. Quella che può essere pensata come la domanda portante dell'intero percorso può essere tale: come poter pensare l'origine radicale? È possibile farlo, a partire dal *dato di fatto*?

Pare utile domandarsi della possibilità, a partire dalla effettività in cui si trova ad essere immerso il soggetto, di porsi in una relazione con l'Assoluto. La risposta può essere anticipata: per Jankélévitch è impossibile una relazione con l'Assoluto<sup>30</sup> per la *semplice* ragione che se si pensa ad un *Altro totale* esso non può porsi in alcuna relazione, oltre che quella con sé stesso. Le tappe che verranno ad essere seguite in questa opera sono essenzialmente due: la prima attraverso una *meditatio mortis*, in cui l'autore mostrerà la possibilità, aperta dalla riflessione filosofica, di poter cogliere, comprendere questo *ineffabile*. Un secondo momento, invece, sarà dedicato al tentativo di poter pensare direttamente questa *attività pura*, tale “*Fare senza essere*”. L'avvicinamento al *nescioquid* assume i contorni di una ascesa, di una conversione, di un radicale e profondo cambiamento. In altre parole non è possibile rintracciare alcuna dimensione dialettica che può permetterci, come invece aveva teorizzato la filosofia hegeliana, di giungere alla sintesi, alla totalità. L'immagine che meglio restituisce quello che Jankélévitch intende, altro non è che il processo della *creazione divina*.

Il punto di inizio è un presupposto contrario alla visione metafisica classica, in quanto sarà la condizione della esistenza, della esperienza, della vita del soggetto ad essere la condizione di partenza. Si vedrà, in una tematica tipicamente platonica, come la *morte* sia, in un certo senso, una possibile modalità di esperienza di questo *totalmente altro* o almeno punto

---

<sup>30</sup> A. Fabris, *L'impossible relation avec l'absolu. À propos de Philosophie Première de Vladimir Jankélévitch, In dialogo con/En dialogue avec Vladimir Jankélévitch*, (a cura di E. Lisciani-Petrini), Mimesis, Milano, 2009, p. 69-82.

di riflessione che ponga in dubbio, e sotto la lente del criticismo, le riflessioni sostanziali. Si ripresenta fin dalle prime battute la ripresa di una nozione tipica bergsoniana, che può essere indicata come la *teoria dell'organo-ostacolo*. In altre parole, se la effettività, la dimensione sensibile, è considerata come la condizione di svantaggio per il soggetto che vuole andare al di là di questa contingenza finita, essa rappresenta, allo stesso tempo, insieme alla corporeità, la condizione che ne permette il superamento. Questo significa che l'*ostacolo* è ciò che impedisce la possibilità della conoscenza, ma è al tempo stesso *organo*, ossia strumento stesso della sua possibilità: questa polarità oppositiva è ciò che permette di mantenere in continuo e costante movimento le condizioni del soggetto.

Il concetto di “totalità” a cui si rimanda, fin quasi allo sfinimento, nell'opera, altro non è che una ulteriore posizione della teoria organicistica a cui tutta la teorizzazione jankéléviciiana è rivolta: la totalità eccede la somma della sue parti, essa è di *tutt'altro ordine*. Tale considerazione vale anche per il soggetto stesso che si pensa e si concepisce come una totalità. Molte volte riflettendo su se stessi si ha la sensazione che *manchi* un qualcosa di indicibile ma essenziale, un *non-so-che*. Viene così meno quella aderenza ipostatizzata ed ipotizzata tra soggetto ed oggetto che rappresenta la concezione della totalità nella tradizione metafisica.

Se le condizioni di questo Assoluto sono di appartenere a un ordine completamente altro, come sarà possibile attingere ad esso a partire dalla condizione empirica? Uno dei parologismi<sup>31</sup> in cui si è ricaduti nella tradizione metafisica a partire da Platone, per Jankélévitch, è stato quello di credere nella possibilità di un passaggio da una dimensione all'altra. In questo modo, come sottolinea l'autore, è come se la dimensione iperuranica e quella sensibile esprimessero le medesime circostanze, ma in linguaggi diversi. Non può essere così: una realtà ultra-sensibile deve essere altro. In questo modo emerge in maniera chiara che in realtà, non esiste altra dimensione rispetto a quella della empiria e di conseguenza tutte le altre dimensioni ulteriori altro non sono che la produzione della immaginazione del soggetto. Questo viene ad essere individuato dall'autore nell'*ambigua* valutazione che Platone riserva alla apparenza. Se, in parte, essa viene ad

---

<sup>31</sup> V. Jankélévitch, *Philosophie Première. Introduction à une philosophie du «presque»*, PUF, Parigi, 2011, p. 4.

essere degradata a copia inferiore del modello perfetto, allo stesso tempo però mantiene dentro di sé qualcosa di questo essere. I contorni della apparenza, assomigliano alle ombre che nella Odissea avvolgono la realtà in maniera pallida e fosca.

L'autore, in questo modo, mostra l'impossibilità e la contraddittorietà di porre un principio per poi cercarlo nella empiria stessa che, in realtà, ne dovrebbe essere l'effetto. Non è possibile dire, per esempio, che *l'eternità sia il più vasto panorama del mondo*. Presa coscienza di questo è necessario non seguire l'esempio di Platone quanto quello di Plotino, il quale indica l'Assoluto come qualcosa che *non ha alcuna simmetria con il mondo della effettività*.

Accanto a questo primo traguardo intermedio, però, viene ad essere espressa dall'autore l'impossibilità da parte del soggetto di rapportarsi con una dimensione altra, *meta-empirica*, senza formulare una questione di contenuto. La dimensione logica, rappresentativa resta sempre una costante attuata dal soggetto. In questo modo, quindi, risulta ancora necessario chiedersi in quali forme ed in che modo poter esprimere una relazione con questo *tutt'altro ordine*.

La visione che Jankélévitch ha della dimensione empirica è definibile come *mistica*, nella misura in cui riconosce che ciascun elemento ha un proprio significato, ma che la totalità della realtà, la meta-empiria, ha un significato superiore. Questo senso sembra essere legato ad una *rivelazione*, repentina e totale. Si giunge così al rovesciamento paradossale a cui ci porta la riflessione jankélévitchiana: *ciò che davvero rappresenta il mistero metafisico è il fatto gratuito della empiria*, ovvero il fatto che si dia questa esistenza.

Perché la metafisica occidentale non ha mai posto la questione radicale in questi termini?

Una parte considerevole dell'opera di Jankélévitch si sofferma a mostrare come il pensiero a partire dalla speculazione eleatica<sup>32</sup>, con Parmenide, abbia posto l'essere in una dimensione di realtà e di conoscibilità. Gli attribuiti che Parmenide indica dell'essere sono l'eternità, l'essere non creato, la perfezione etc. Tale visione viene ripresa, oltre che nell'epica omerica,

---

<sup>32</sup> J. Wahl, *La philosophie première di V. Jankélévitch*, in "Revue de métaphysique et de morale", 1955, p. 161-217.

anche nella filosofia di Platone. Il passaggio al neoplatonismo richiede di soffermarsi ed approfondire alcune questioni. Infatti, sarà soprattutto la filosofia di Plotino ad essere una palestra per la speculazione di Jankélévitch. In *Philosophie première* le citazioni, i richiami, i rimandi alle Enneadi sono davvero molti e ripetuti; per Jankélévitch, il merito della filosofia plotiniana è stato quello di mettere in evidenza, per la prima volta, la radicale alterità dell'assoluto e non solo. Plotino ha anche il merito di aver mostrato la incapacità da parte del linguaggio di poter esprimere ciò che si pone al di là di ogni esperienza ed ha cercato altre vie per poterlo rappresentare, come per esempio l'utilizzo di *immagini iperboliche*. Deve essere affrontata ora la seconda condizione fondamentale, che viene ad essere ripresa dal filosofo francese dalle Enneadi: la determinazione del fatto che, se qualcosa deve essere fondamento, causazione di un'altra, esso deve essere *completamente di un altro ordine*. Nella distinzione si realizza la relazione; ecco che così viene ad essere mantenuto lo spazio del principio e del molteplice. Nello stesso termine in cui viene ad esserci una ripresa della filosofia di Bergson, anche per quanto riguarda il pensiero di Plotino esso viene ad essere interpretato in maniera del tutto originale. Per comprendere tutto questo basti pensare al riferimento ai temi biblici che *snatura, compromette* una aderenza alle teorie plotiniane. Importante è anche il fatto che, nella filosofia di Plotino, venga ad essere ipostatizzato l'Assoluto. La filosofia neoplatonica, in questo modo, porta quindi con sé una certa svalutazione della dimensione immanente, da cui Jankélévitch prende le distanze. Nonostante ciò, però, rimane importante sottolineare come Plotino accentui, allo stesso tempo, gli aspetti apofantici della realtà opponendosi, in tal modo, ad un *estremismo della trascendenza* tipicamente *platonico*.

Uno dei punti più interessanti della riflessione jankélévicciana sarà la serrata critica rivolta alla filosofia di Leibniz. L'accusa che viene ad essere rivolta all'autore di Lipsia è quella di non aver davvero affrontato il problema dell'origine radicale. Alla domanda: *perché l'essere piuttosto che il nulla*, per Jankélévitch, non possono che seguire delle risposte *lappalissiane*. Infatti, non è possibile per il soggetto trovare una risposta al *quid* della esistenza, non è possibile trovare una risposta al perché Cesare abbia passato il Rubicone o perché abbia vinto la battaglia di Farsalo. Il Dio di Leibniz è un Dio a cui tutto è possibile, tranne l'impossibile stesso. A questo scenario,

sottolinea Jankélévitch, è necessario opporre l'uomo di Pascal. Egli, infatti, si immerge direttamente in uno spettacolo già iniziato, la vita, senza sentire l'esigenza di porsi sotto un unico e determinato punto di vista. Ecco che l'uomo di Pascal, come quello di Jankélévitch, decide di schierarsi fuori dal coro contro la sicurezza cartesiana o tomistica e si arrende a quella *irrequietezza metafisica* che lo caratterizza.

Più in particolare, quindi, alla filosofia leibniziana sembra che manchi completamente la volontà di porsi apertamente di fronte al problema radicale. Il focus è rivolto sul *piuttosto che* ovvero se qualcosa esiste (e questo non viene ad essere messo in questione) perché così e non altrimenti? Ormai quello che interessa a Leibniz è una seconda questione: l'essere è buono non perché è stato creato da Dio, ma la bontà divina ha scelto tale conformazione possibile perché essa era la migliore. Questo significa, in altri termini, che l'operato di Dio non né libero né onnipotente, ma totipotente: esso sceglie, determina in base a qualcosa esterno a lui. Dio crea i buoni nel mondo, ma non crea l'essenza della bontà. Il Dio di Leibniz quindi, è limitato due volte per il fatto di dover scegliere e di non essere libero in questa scelta.

### *1.11 Meditatio mortis*

*«Tutti coloro che praticano la filosofia in modo corretto rischiano che passi inosservato agli altri che la loro autentica occupazione non è altra se non di morire e di essere morti. E se questo non è vero, sarebbe veramente assurdo per tutta la vita non curarsi che della morte»<sup>33</sup>*

Nella concettualizzazione della distinzione tra la dimensione empirica e meta-empirica l'accadimento della morte ha sempre posto alcune difficoltà. Infatti, come poter comprendere questo annullamento totale della individualità? Alcune scorciatoie sono state diffuse ed intraprese. Una di queste, per esempio, mostra come i principi ed i teoremi resistano anche dopo la morte di chi li ha pensati, in altri termini, la vita continua dopo la fine del singolo e di fatto, quindi, la morte, non apporta grandi cambiamenti.

---

<sup>33</sup> Plat, *Phaedo*, 64B-64C.

Significativa può l'essere l'angoscia che coglie il protagonista Ivan Il'ic<sup>34</sup>, nell'opera di Tolstoj *La morte di Ivan*, per mostrarci come il quadro sia più complicato. Rendendosi conto che la malattia lo porterà alla morte per Ivan è impossibile, tragico, drammatico credere che toccherà proprio *a lui* a morire. Con questa lucidità si realizza e si esprime chiaramente, nelle pagine di Tolstoj, quella assurda contraddizione tra le *verità di ragione* e i leopardiani *stati d'animo*<sup>35</sup>. Parmenide ha reso contraddittorio il pensiero della morte dell'essere ed eppure il soggetto, di fronte alla sua fine, non trova alcuna consolazione. La morte è lo specchio del *non-so-che* per l'impossibilità di essere concepita dal soggetto come *presente*, ma allo stesso tempo, il suo essere assente ne conferma la sua *presenza*.

Tutte le teorizzazioni che hanno pensato di ricercare sulla morte riferendosi agli attimi ultimi della vita, come dice Jankélévitch, non si sono avvicinati nemmeno di un passo, all'evento *così altro* che è la morte. L'angoscia di coloro che si apprestano all'abbandono della vita è legato all'impossibilità di poter immaginare, pensare che cosa possa essere, in che cosa consista, quel momento di sospensione, di passaggio, di annullamento che si pensa sia l'attimo, l'istante dello stacco alla vita. Lo stesso Ivan, incapace di poter accettare questa visione, si illuderà che *quel momento* si realizzerà in un istante, con un balzo. Soltanto così sembra poter trovare una concretezza la necessità di provare a dare una conoscenza, dei contorni *familiari*, a questo *non-so-che* della morte, a questa scomparsa *selmelfattiva*<sup>36</sup>.

Quello che, per Jankélévitch, l'evento della morte porta con sé è lo sviluppo di una *metafisica spontanea*. Di fronte al pensiero della morte il soggetto è come se d'improvviso, di incanto, mettesse in questione il fatto di esistere.

In questo momento di messa in questione il peso della riflessione si sposta dal *piuttosto* che al *nulla*, e in questa riflessione accade qualcosa di nuovo, inedito: *il nulla diventa possibile*. Nel pensare la morte l'impossibile diventa reale nonostante esso venga ad essere respinto dalla coscienza. Può darsi un'unica via da seguire, per placare questa tragica angoscia, quella di una *meditatio mortis*, ovvero la necessità di imparare a morire, volta a conoscere la morte. Per Jankélévitch, imparare a morire non significa giungere ad una

---

<sup>34</sup> R. Ronchi, *L'evidenza assurda. Note a "La mort" di Vladimir Jankélévitch*, in aut aut, n°270, 1995, p. 41-49.

<sup>35</sup> *Ivi*, p. 44.

<sup>36</sup> *Selmelfattività*: neologismo formato Jankélévitch dall'unione della parola latina *semel* ed *essere*. Viene ad essere utilizzato per esprimere la condizione di irripetibilità, l'essere assolutamente unico ed insostituibile di ogni esistenza.

conoscenza sillogistica, perché sarebbe impossibile, per la coscienza, conoscere quello che è diametralmente altro. Per la coscienza è impossibile assumere su di sé ciò che è totalmente altro rispetto ad essa. Si viene così a delineare, a configurare una prima forma di quella *impossibilità* da parte del soggetto di relazionarsi con l'assoluto, con questo *ineffabile*.

Alla luce di questo, allora, la *meditatio mortis* è inessenziale?

Un *no* repentino è la risposta dell'indagine jankélévitchiana: di ciò che non si può dire bisogna dire incessantemente. Ma come intendere questo *dire*?

L'evento della morte per la totalità dell'individuo si è delineato come il completo annullamento, la nichilizzazione del soggetto; pertanto, la morte diventa la *posizione positiva delle negazione*, essa porta alla luce un tutt'altro ordine che comporta la scomparsa della presenza. La richiesta di Jankélévitch assume così tutta la sua paradossalità: essere presenti al proprio annullamento, al momento istantaneo della tangenza con l'assoluto. *Un morire per tornare a vivere*, questo accadere. Tale evento, tuttavia, non lascerà alcun ricordo, solo una traccia, un'eco senza possibile traduzione nel soggetto. In altri termini, si viene a *vivere* quella *intuizione acrobatica*, catturata dal pensiero, del momento in cui si immerge nel vuoto. Solo in questo intravedere mistico, la coscienza potrà infine l'impossibile. Soltanto se la *meditatio mortis* significherà un abbandono alla conformazione di un modello, non solo a livello di pensiero, ma soprattutto a livello di *azione*, rigettando, quindi, ogni dogmatismo o intellettualismo il soggetto potrà trasferirsi in una dimensione altra. Tale sarà una *realtà* di annullamento i cui contorni dell'evento si scopriranno sorgere della creazione stessa. *Questa* e non altra è la *saggezza* del filosofo.

### 1.12 La creazione

Le considerazioni sulla morte hanno evidenziato come l'uomo sia da sempre in relazione con una dimensione *altra* rispetto a sé<sup>37</sup>. In questo quadro, dunque, la ripresa della filosofia neoplatonica si tinge dei colori tipici della dimensione biblica cristiana<sup>38</sup>. Quello che mancava nella visione

---

<sup>37</sup> V. Jankélévitch, *Philosophie Première. Introduction à une philosophie du «presque»*, PUF, Parigi, 2011, p. 174.

<sup>38</sup> A. Fabris, *L'impossible relation avec l'absolu. À propos de Philosophie Première de Vladimir Jankélévitch*, *In dialogo con/En dialogue avec Vladimir Jankélévitch*, (a cura di E. Lisciani-Petrini), Mimesis, Milano, 2009, p. 77.



plotiniana è una condizione a cui l'autore non può rinunciare: la sfera della *libertà*. Tale esigenza emergerà dai commenti che Jankélévitch esporrà nella parte centrale della sua opera, a partire dal capitolo settimo, ma soprattutto nel nono. Il risultato di tale ricerca porterà alla *formazione di* una dimensione dai contorni tipicamente religiosi, commista però, ad elementi platonici e neoplatonici andando così a sovrapporre, tra loro, elementi molto eterogenei. Sembra quasi che la necessità di spostarsi da una terreno argomentativo ad uno più religioso serva a Jankélévitch a trovare un punto di forza per quel contatto, tangente ed istantaneo con l'assoluto, altrimenti non giustificabile.

Si è più volte sottolineato l'impossibilità di poter studiare questo *non-so-che* in una luce tipica del discorso dialettico. Tale impedimento lo si ritrova leggendo le pagine dedicate alla analisi dell'*Atto puro*, nelle quali Jankélévitch si pone in maniera chiara.

Infatti, se la *meta-empiria* trova la propria radice in una dimensione *meta-logica* in cui la verità non è vera, la sopra-verità non solo sarà al di là della verità, ma sarà l'origine, non fondata, ma radicale, ovvero un *momento creativo*. Questo *Assoluto* non è qualcosa che è; esso non può essere considerato come prendente parte ad una relazione: esso è un “*Fare senza Essere ed Avere*”.

Questo significa che Dio, ponendo se stesso, contemporaneamente crea le condizioni fuori di lui con le quali non ha nulla in comune. In questo modo non si pone un rapporto di causa ed effetto, ma solo un *puro e semplice fare-essere*.

Riassumendo, tali sono le condizioni dell'assoluto: *ciò che fa esistere non esiste a sua volta: è un Fare-senza essere*. Dio, l'Assoluto, *Lui-stesso*, può essere compreso come questo essere perfettamente innocente e radicalmente originale, che è causa non pensante. Egli può essere anche: *ciò che dona non è ciò che è poiché di fatto esso non è*, ovvero ciò che viene ad essere realizzato è ben diverso da ciò che lo realizza. Ed infine, *ciò che viene ad essere donato non viene ad essere perso da colui che dona*, dato che Dio è senza Avere.

Questo puro Fare non agisce «ex alio aliquid», ma dal niente al qualche cosa, «ex nihilo aliquid». Questa visione non può essere ritrovata da Jankélévitch se non in *Genesi*. La pienezza di cui parla Bergson è una pienezza che

continua incessantemente a darsi senza che essa abbia davvero una autentica dimensione creatrice. La Genesi, invece, inizia con il *cominciamento assolutamente radicale*. Soltanto tale cominciamento, tale creazione, tale assoluto possono essere l'oggetto di studio di una filosofia prima, in quanto, l'assoluto come la creazione è ciò che agisce, che fa senza alcuna pre-esistenza, solo nell'assoluto zero di pienezza. Tutto ciò porta a mostrare come il neoplatonismo di Jankélévitch sia tale solo nella dimensione in cui ne elimina tutte le condizioni di emanazione, alle quali sostituisce quella della creazione. In questo modo, grazie alla apertura che Jankélévitch fa nei confronti del *sapere rivelato*, si dischiude, dunque, anche quello spazio autentico di libertà, temporalità e possibilità dell'esistenza stessa del soggetto: condizioni a cui avrebbe dovuto rinunciare l'impostazione bergsoniana.

*Io sono colui che sono*. In questo modo nella Genesi il cominciamento è *creazione pura*. Si iniziano così a delineare quei passaggi, quelle tangenze che portano da una visione meta-empirica ad una dimensione morale. Infatti, se l'uomo è *Dio in un milionesimo di istante* è perché diventa possibile una attività *ri-creativa* da parte del soggetto, di quella originale attività divina. Solo così può essere compreso il senso autentico della scelta; essa altro non è che *intenzione* che crea una nuova condizione rompendo il *nodo gordiano*, come spesso sottolinea Jankélévitch. Quindi la condizione dell'uomo è quella di essere costantemente in bilico tra *l'essere* ed il *Fare*, tra *essere* ed *Amare*. Il riferimento all'amore, può essere un esempio calzante per mostrare il pensiero dell'autore: amerà davvero solo colui che nell'*atto di amore* dimenticherà *se stesso*.

### *1.13 Considerazioni conclusive*

Alcune e doverose riflessioni conclusive. Quello che la filosofia del *circa*, del *quasi* ha sottolineato in ultima istanza è la centralità della dimensione della esistenza, scenario in cui il soggetto è attore del suo stesso spettacolo. Allo stesso tempo, una delle considerazioni che possono essere fatte consiste nel mostrare come, forse, la formulazione di Jankélévitch cada in una contraddizione non giustificabile solo con l'utilizzo della forma del paradosso. In altri termini, quello che viene a rappresentare un problema è la

concezione stessa della *relazione*<sup>39</sup>. Infatti, nonostante questo *assolutamente altro* sia al di fuori di ogni possibile relazione, essa dipende da una relazione che lo pone come inizio e che solo successivamente lo nega come tale. Si azzarderà qui una ipotesi interpretativa. Possiamo azzardarci a dire che la filosofia di Jankélévitch, nonostante non si voglia determinare all'interno di una confessione o di una fede religiosa, fa emergere una tendenza latente. Sembra che il suo pensiero sia orientato verso una dimensione di Amore, tipica della visione ebraico-cristiana. Nonostante ciò rimane ferrea la critica, in scia con il pensiero heideggeriano, dell'impossibilità di poter giungere a Dio, all'Assoluto, attraverso un processo dialettico, tutto ciò rimane un miraggio caro alle interpretazioni teologiche<sup>40</sup>. Questa è la differenza tra il sapere teologico che ammira l'Assoluto e quello filosofico, tipico di una filosofia prima, che si *meraviglia senza obbiettivi di spiegazione*. In questo modo, quindi, è anche possibile definire la riflessione di Jankélévitch, compiuta in *Philosophie Première* come una *critica alla ontologia* o all'essere in *generale*<sup>41</sup>. Questo perché viene ad essere messo in evidenza come, in linea con quelle dimensioni filosofiche che l'autore indica con l'espressione *filosofia delle cose*, la stessa concezione di Dio sia stata posta e collocata in una dimensione spaziale e temporale, venendo ad essere concepita anch'essa, in termini quantitativi.

L'indicazione di Jankélévitch, rimane chiara: è necessario restare concentrati ed accettare le dimensioni nella quale il soggetto si trova a vivere. La dimensione della apparenza troverà così una propria rivalutazione senza essere considerata come non essere; tutt'altro. Essa potrà essere concepita come una *ontofania*, ciò che mostra ciò che è. Soltanto così comprenderemo il rovesciamento metafisico che si attua in una prospettiva jankélévitchiana: la empiria è il punto di partenza ed anche il punto di arrivo. Si svela, così, la condizione a cui si trova a fare fronte il soggetto e di fronte alla quale dovrà operare una scelta. Sarà possibile vivere credendo di sapere, ma in realtà non sapendo nulla; oppure *di sapere di non sapere*, conoscendo e disconoscendo. L'alternativa, cioè, è data dal porsi nella vita piuttosto che nell'intervallo o nel *fare*, nell'*istante*. Questa sarà la condizione drammatica,

---

<sup>39</sup> *Ivi*, p. 80.

<sup>40</sup> J. Wahl, *La philosophie première de V. Jankélévitch*, in "Revue de métaphysique et de morale", 1955, p. 184.

<sup>41</sup> *Ibidem*.

tragica, *impura* del soggetto.

## CAPITOLO SECONDO

### 2.1 Una metodologia per la morale

Il capitolo precedente ha permesso di evidenziare alcune *condizioni fondamentali* della filosofia di Jankélévitch. In primo luogo, l'obiettivo principale era quello di sottolineare e mettere in luce la *metodologia* propria dell'autore, che si compone di molteplici e differenti registri linguistici e concettuali che spaziano dalla dimensione teoretica, estetico-musicale a quella morale. In secondo luogo, è stato necessario sottolineare anche come *l'ineffabile*, *l'inessenziale*, ciò che non può essere detto, debba essere continuamente ricercato, non solo a livello concettuale, ma anche linguistico, in quella che si delinea come una esplorazione senza fine. Sembra così possibile esplicitare, prima di proseguire, quelle certezze o, per esprimersi nel linguaggio dell'autore, quelle *incerte certezze* che sono state fino a questo punto raggiunte.

Secondo Jankélévitch, risulta pertanto impossibile, per il soggetto, poter giungere ad una conoscenza del *Quid* della realtà, soprattutto nel caso che si volesse isolarlo dal suo *Quomodo*. Inoltre, dato che la filosofia, rispetto agli altri saperi scientifici, non si sofferma e non legge la dimensione reale in termini quantitativi, ma rispetta l'essenziale fluidità e dinamicità del reale, Jankélévitch sostiene il necessario rifiuto di qualsiasi approssimazione narrativa o descrittiva, non solo in relazione alle essenze, ma anche alle modalità d'essere. Infatti, qualora la filosofia volesse concentrarsi sull'analisi delle strutture, delle modalità, nelle quali si realizza la vita, altro non sarebbe che una *quantificazione delle qualità*. In secondo luogo, la dimensione del pensiero si porrebbe al pari di una filosofia seconda o terza, mentre essa deve, ancora di più oggi, riaffermare il proprio essere *prima*.

Un ultimo punto deve essere ancora ricordato: in relazione a questo *ineffabile*, l'uomo non solo non è in grado di poterne parlare, ma non ne può nemmeno avere una conoscenza; il sapere di questo *quasi-niente* altro non è che un *non-so-che*. Il nostro sapere altro non è che un presentimento di questo *quod*, di cui il soggetto ha esperienza, ma che sfugge ad una

qualsivoglia individuazione.

Queste sono, in breve e ridotte all'osso, le coordinate principali, i pilastri portanti della filosofia di Jankélévitch. Un pensiero che predilige e preferisce assumere una dimensione argomentativa per *figure*, piuttosto che fare proprie le istanze del pensiero fenomenologico, dilagante nel periodo contestuale all'autore.

Questa stessa metodologia, questo stile argomentativo e lessicale, si ritroveranno nella prospettiva di filosofia morale da considerarsi come il fulcro di interesse principale dell'autore. In questo passaggio verrà ad essere colmata quella situazione aporetica che negli studi di *Philosophie Première* era rimasta aperta. Infatti, quello che non può essere detto, ciò che rimane costantemente sfuggibile e fuggente, può *essere fatto*, cioè essere realizzato.

Si compirà in tal modo il fecondo passaggio verso la sfera della azione e della morale, che aprirà degli scenari inediti; la sfera dell'azione infatti, dalla quale deve essere esclusa qualsiasi narrazione, è l'unica dimensione in cui si possa attivamente realizzare questo *non-so-che*.

## 2.2 *La noia, l'avventura, la serietà*

Prima di dedicarci all'analisi delle caratteristiche del pensiero morale, rimane da compiere un ultimo passaggio a lato. Infatti, l'autore ha posto la propria attenzione a determinate *situazioni*, a particolari *modi di sentire*, di *agire* dell'essere umano. La volontà di soffermarsi su questi temi, su queste condizioni del soggetto, si giustifica nel fatto che essi, pur essendo lontani dall'etica, rappresentano dei momenti, della circostanze, in cui il soggetto può fare esperienza di questo *non-so-che*. Tali particolari momenti consistono sia a determinate predisposizioni d'animo, sia ad atteggiamenti che possono essere concretamente incarnati dal soggetto.

In particolare, Jankélévitch si riferisce e si interroga principalmente sulla *morte*, sulla *noia*, sull'*avventura*, sulla *serietà* ed anche sull'*ironia*, sul *coraggio*, sull'*amore*, sulla *carità*. I concetti sopra elencati saranno oggetto di trattazione differenziata: quelli che possono essere identificati come *virtù* (quali l'*amore*, la *carità* ed il *coraggio*) formeranno l'oggetto di analisi dei capitoli successivi, dedicati nello specifico all'analisi del *Traité des vertus*; a

seguito, invece, si ritiene maggiormente interessante soffermarsi nel comprendere quali siano i modi e le condizioni che fanno sì che l'uomo faccia esperienza dell'*ineffabile*.

La domanda che può fare da guida in questo percorso potrebbe essere, pertanto, la seguente: che cosa accomuna elementi come la morte, la noia<sup>42</sup>, l'ironia, la serietà e l'avventura ed in che modo essi realizzano l'espressione di questo *non-so-che*?

Ad essa, può darsi risposta a differenti livelli: in primo luogo, si vedrà come tutte le circostanze ed i modi di sentire che sono stati messi in evidenza precedentemente rappresentino dei particolari modi di *vivere* e di *rapportarsi* al *tempo*. In secondo luogo, alcuni di tali concetti (si pensi alla morte, piuttosto che alla noia) sono accomunati tra loro dal fatto che non trovano mai una loro *fissazione*, una *definizione immodificabile* ed universalmente condivisa, ma possono essere contrariamente pensati solo in forme problematiche, critiche, paradossali. L'autore dedicherà a questi temi delle opere di breve lunghezza, ma di forte intensità. L'opera *L'Aventure, l'Ennui et la Sérieux* viene pubblicata nel 1963, mentre, tre anni dopo vede la luce un libro espressamente dedicato al tema della morte (anche se costante sarà il riferimento ad essa in tutta la teorizzazione jankélévitchiana) dal titolo *La Mort*. Da segnalare anche una ulteriore pubblicazione, postuma, curata da F. Schwab, del 1994, dal titolo *Penser la mort?*.

Che cosa sono, dunque, la noia, la avventura, la serietà? Che cosa è la morte? Si è già sottolineato come la visione e l'analisi proposta da Jankélévitch non sia realizzata in chiave fenomenologica, ma prenda come figure, come esempi, le summenzionate condizioni nelle quali l'essere umano percepisce, sente ed incontra il *non-so-che*; in altre parole, sono quei momenti in cui si percepisce la *fatticità* dell'*esperienza umana*. I medesimi vengono facilmente vissuti dall'uomo come familiari e conosciuti, ciò nonostante risultano difficilmente definibili, capibili e comprensibili nella loro essenzialità.

Infatti, si troverebbero in difficoltà coloro ai quali venga chiesto di definire che cosa sia la *noia* (che sicuramente hanno avuto modo di sperimentare), piuttosto che spiegare che *cosa sia la morte*. Una prima caratteristica che

---

<sup>42</sup> A. Fabris, *La noia, il nulla. Tra Jankélévitch e Heidegger*, in aut aut, 270, 1995, p. 61-65.

unisce tutte queste figure è il loro essere sempre *altro* rispetto a quelle condizioni definitorie, mai esaustive, che pretendono, però, di essere tali.

### 2.3 *La noia*

Una delle sensazioni, degli stati d'animo, più comuni che ciascun individuo può aver avuto occasione di provare è quello della *noia*. Quest'ultima, insieme all'*angoscia*, deriva da un particolare atteggiamento che si assume nei confronti della temporalità. La *noia* e l'*angoscia*, benché possano essere tra loro accomunate, tuttavia, se poste a confronto, presentano sostanziali differenze. Il senso di angoscia, di paura, è una condizione che si realizza quando il soggetto si rende conto della *fugacità* del tempo, della velocità dell'*istante*: essa è la paura di fronte al *niente*. Tale atteggiamento si colloca all'opposto di quel senso di stagnazione, di indifferenza, che è possibile provare, invece, quando si ha l'impressione di essere chiusi e bloccati in una temporalità sempre uguale; quale, ad esempio, quella segnata dalla caduta dei granelli di sabbia in una clessidra. Questo stato può essere ben descritto come la *malattia del nulla*; l'esistenza del soggetto così realizzata non differisce in alcun modo dal nulla dato che, in tale circostanza, l'uomo si sente bloccato, ingabbiato, paralizzato nella propria vita. Risulta, pertanto, opportuno chiedersi che cosa il soggetto in questione, immobilizzato nella suddetta dimensione della *noia*, possa incontrare nella medesima e, nel contempo, quale esperienza possa trarne.

La *noia* deriva dal contatto del soggetto con il *nulla* dell'essere. In concreto, quindi, una vita di *noia* è un'esistenza in cui è venuta meno l'azione, il dinamismo della vita stessa. Nella situazione appena descritta si è andata a creare una scissione tra la temporalità dell'esistenza ed il tempo della vita del soggetto.

Enrica Lisciani-Petrini affronta, nel libro *Memoria e Poesia. Bergson, Jankélévitch, Heidegger*<sup>43</sup>, il tema della *noia* accostandolo a quello dello *spleen* baudelairiano. In realtà, chi scrive si trova parzialmente in disaccordo con l'autrice. Baudelaire, infatti, non solo nella raccolta poetica dei *Fiori del male*, ma anche nella prosa dello *Spleen di Parigi*, esprime ciò che lo *spleen*

---

<sup>43</sup> E. Lisciani-Petrini, *Memoria e Poesia. Bergson, Jankélévitch, Heidegger*, Edizioni scientifiche Italiane, Napoli, 1983.



può essere: un sentimento di melanconia, di nostalgia, verso una dimensione passata. Con la mente ed il cuore rivolti a tale temporalità ormai trascorsa, il poeta, il *flâneur*, cerca di rivivere tale tempo passato ricorrendo anche ad esperienze limite. La noia ha qualcosa di diverso. Innanzitutto, il sentimento dello *spleen*, anch'esso figlio di una certa relazione del soggetto con la temporalità, rappresenta quella non-volontà, in qualche modo attiva, di adattarsi ad un flusso temporale dinamico ed incessante, quasi schizofrenico, contro il quale il poeta si ribella facendosi promotore di un tempo più lento, al pari della camminata di una tartaruga.

Qualora si assumano come tali le dimensioni della nostalgia, il significato dello *spleen* sembra quello di scegliere di vivere ai margini di una società che, imponendo un ritmo temporale costantemente accelerato, porta il poeta, l'artista, a decidere di sperimentare e trovare modalità altre di esistenza, tra le quali anche quelle tipiche della *noia*. In base a suddetta premessa non è, quindi, possibile assimilare in tutto e per tutto la *noia* allo *spleen*; occorrerà, pertanto, specificare quali movimenti di coscienza debbano realizzarsi affinché si possa correttamente e, soprattutto, puntualmente parlare di noia.

Il percorso che porta la coscienza alla condizione della noia altro non è che un *movimento riflessivo* della stessa, la quale in tal modo riconosce e trova tutti i limiti e le debolezze che costituiscono la sua finitezza. La condizione della coscienza, oggetto di approfondita analisi in questo capitolo, può essere pertanto intesa come un *risentimento di un sé di sé*<sup>44</sup>, ovvero si prende atto di una effettiva mancanza di motivazioni al sostegno dell'esistenza. Di fronte alla constatazione di questa profonda solitudine ed assenza di giustificazioni, vengono meno anche tutte le credenze, i valori, che si credevano avere un senso ed una giustificazione. Volendo utilizzare le parole di un altro filosofo che si è occupato delle condizioni dell'umano, S. Kierkegaard, la *noia* è la *malattia mortale*, ovvero ciò che ci porta a non aver più alcun sentimento, a non provare più nulla nei confronti di ciò che siamo e a non trovare più nessun senso nella nostra possibilità di esistere. Jankélévitch condivide solo parzialmente la predetta concezione: infatti, egli sottolinea come tale condizione, in cui si trova ad essere la coscienza, ovvero tale movimento riflessivo, possa essere anche un momento,

---

<sup>44</sup> A. Fabris, *La noia, il nulla. Tra Jankélévitch e Heidegger*, cit., p. 67-68.

un'*occasione*, che permetta al soggetto di uscire dalla *noia* stessa. Sulla scorta di quanto finora detto, sembra possibile, pertanto, scoprire delle *terapie*, delle *soluzioni* che possano permettere al soggetto di sopportare e vivere meglio la propria condizione esistenziale.

Predetti mezzi terapeutici possono consistere sia nella possibilità di distrarsi, di divertirsi, riattivando o creando una rete di conoscenze sociali, sia nel cercare di vivere e di impiegare il tempo in maniera differente, ponendosi degli obbiettivi da realizzare.

In tale contesto, tuttavia, sembra sfuggire ciò che era stato posto alla base dell'interrogazione di fondo del presente paragrafo: che cosa lega la *noia* al *non-so-che*? Per Jankélévitch, la *noia* è una conseguenza dell'incontro esperienziale, vissuto dal soggetto, con l'*effettività* del *quasi-niente*, con l'*ineffabile* che è l'esistenza stessa.

Alla luce di quanto sopra detto, è possibile sottolineare come la *noia*, e la *morte* (come si avrà modo di evidenziare successivamente), oltre ad essere una *figura* dell'esistenza umana, debba sempre essere considerata e valutata, nella sua realizzazione *individuale e particolare*.

Un ulteriore quesito che può essere utilmente porto al fine di esplicitare il pensiero dell'autore in analisi è: quale percorso può essere intrapreso per allontanarsi da questa condizione di stallo, di blocco?

La proposta di Jankélévitch è chiara: esiste solo una via che consiste nel *recupero dell'innocenza*. Il soggetto deve essere in grado di assumere un atteggiamento tale da poter tornare a guardare le cose con uno sguardo carico di senso. Il recupero dell'innocenza accadrà se e solo se l'individuo attuerà un processo di cambiamento o, meglio, si *convertirà* ad una nuova dimensione, ritornando ad immergersi nel flusso dell'azione e del tempo che gli è più proprio. Infatti, nonostante la *noia* sia la scoperta riflessiva delle reali condizioni dell'esistenza fattuale, essa non ne rappresenta il modo, il *come unico*, di vivere questa *esistenza*. Saranno propriamente le pagine delle morale jankélévitchiana che ci mostreranno le reali possibilità del soggetto, esso ha la capacità e la possibilità, nonché il dovere, di trasformare questi ostacoli, questi *malgrado*, in *perché*, in motivazioni alla vita e all'agire.

L'esperienza della *noia* ha messo in evidenza una non coincidenza del *me* con l'*Io*. In altre parole, la coscienza si scopre diversa da come essa si sente

di essere, ovvero limitata e finita. In questo concepirsi altro da sé, due sono le alternative che l'individuo può intraprendere: vivere nella fissità temporale della *noia*, oppure vivere facendo esperienza di sé come di un *Altro*. Solo in questa dimensione di scoperta dell'alterità, presente dentro ciascuno, si può realizzare il viaggio, il cammino dell'esperienza di se stessi per scoprirsi davvero.

#### 2.4 L'avventura

L'avventura è caratterizzata da elementi opposti a quelli che contraddistinguono la *noia*; emergerà, tuttavia, come alcune considerazioni sopra dette possano essere valide anche per l'avventura. Infatti essa si configura come una realtà, una modalità erronea con cui il soggetto si intrattiene con la temporalità.

Si è visto come lo scenario caratteristico della *noia* sia una configurazione nella quale la totale assenza di senso inibisce l'uomo all'azione; l'esatto opposto si realizza invece nella vita dell'avventuriero. Egli vive infatti la propria esistenza come una continua ricerca senza fine e senza sosta verso il *non-so-che*, continuamente sfuggente e per questo sempre rincorso nell'avventura.

Alla descrizione effettuata nel precedente periodo può seguire, a parere di chi scrive, la considerazione secondo la quale le esperienze della *noia* e dell'avventura possano essere entrambe valide a relazionarsi con il concetto del *non-so-che* e, nel contempo, trovare anche un riscontro concreto nella realtà vissuta da ciascun individuo, benché sia, forse, più comune la prima situazione piuttosto che la seconda; ciò non esclude che anche se non ci si è mai posti o sentiti come degli *avventurieri*, ripensando alla propria vita, ciascuno possa ritrovare alcune sensazioni caratteristiche tipiche dell'avventuroso.

La dimensione dell'avventura si realizza<sup>45</sup> nel momento in cui la coscienza viene ad essere coinvolta, inebriata, da sensazioni di *entusiasmo*, *eccitazione*, *vertigine*, che portano l'individuo a lanciarsi, a lasciarsi andare. Una tra le tante motivazioni che spingono l'avventuriero a partire è la

---

<sup>45</sup> E. Lisciani-Petrini, *Memoria e Poesia. Bergson, Jankélévitch, Heidegger*, cit., p. 90.

volontà di rompere, di eliminare tutti i legami, tutti i nodi dai quali il soggetto si sente bloccato. Solitamente questi vincoli sono costituiti dalle condizioni culturali- tradizionali che vengono messi duramente in questione e costantemente superati. La volontà avventurosa di mettere sempre sotto la lente del dubbio e della critica la tradizione esistente svelerà presto la propria pretestuosità lasciando emergere le vere condizioni di questo slancio incessante.

In che modo *l'avventura* si rapporta in maniera distorta alla temporalità? La sua cadenza incessantemente e costantemente rivolta al nuovo, l'incapacità della sosta, sono le componenti che fanno sì che colui che viva l'esistenza sotto il segno dell'*avventura* non rispetti e non colga la reale *effettività* della vita.

Infatti, la vita e l'esistenza sono tali poiché, nella loro totalità di senso, se ne possa dare memoria; ciò è possibile solo qualora le stesse vengano vissute nella loro unicità e profondità in ciascun istante. In altri termini, se la dimensione dell'*avventura* può essere considerata feconda in quanto fruttifera di *occasioni*, allo stesso tempo, tuttavia, nessuna di queste viene ad essere effettivamente realizzata, vissuta, ma rimane solamente una possibilità, un'*apertura*. L'accostarsi del soggetto avventuroso in suddetta *maniera* alle occasioni permette di evidenziare che cosa la filosofia di Jankélévitch intenda riferendosi ad esse. Infatti, se anche la dimensione della *noia* aveva mostrato proprio nell'*occasione* da cogliere una possibile soluzione, le occasioni che invece realizza l'avventura sono di natura completamente differente. Un'*occasione* per essere realmente tale deve realizzarsi per la sua *unicità* e *irripetibilità* e l'atteggiamento del soggetto nei confronti della stessa sarà di *vigilanza* ed *attenzione*, poiché esse non capitano di continuo.

La dimensione della *noia*, come si è visto, può essere rappresentata dalla *staticità*; contrariamente la dimensione dell'*avventura* è indicata al meglio dallo slancio dell'*impeto*. Quando si pensa ad un avventuriero nel senso sopra inteso, ovvero ad un soggetto che non agisce velocemente per raggiungere uno scopo, come un eroe epico, ma piuttosto essendo spinto da una insaziabile curiosità, sicuramente può tornare alla mente la figura del Don Giovanni.

Egli, il celeberrimo seduttore, incapace di provare un amore autentico, non

ama che se stesso ed incessantemente continua a sedurre donne sempre diverse senza provare per nessuna di esse in particolare un reale sentimento, ne particolare attenzione. Egli si colloca sempre oltre il suo attuale oggetto di seduzione, è sempre costantemente altrove.

Quello che Jankélévitch intende sottolineare con l'analisi della dimensione dell'*avventura* è che essa, quanto la *noia*, non prende con la giusta considerazione e *serietà* la condizione dell'effettività dell'individuo e continua solo incessantemente a fuggirla.

## 2.5 La morte

Nei paragrafi precedenti, si è visto come sia nella *noia*, come nell'*avventura*, il soggetto possa fare esperienza del *non-so-che* e si è anche sottolineato quali siano alcune conformazioni che l'agire umano può assumere. Si potrebbe anche contestare che sia la *noia* che l'*avventura* sono delle particolari condizioni del sentire umano, le quali, seppur comuni, abbiano valore se e solo se riportate ad una dimensione individuale. Viene ad essere, quindi, affrontata da Jankélévitch un'ulteriore situazione che pone l'uomo a contatto con il *quasi-niente*: la morte.

La storia della filosofia occidentale, soprattutto nella teorizzazione platonica, ma anche nelle filosofie ellenistiche, ha sempre rivolto la propria attenzione a questo tema al punto che, spesso, la filosofia può essere compiutamente intesa come una *meditazione* sulla morte. Nel pensiero greco, quindi, il saggio era colui che considerava la morte una liberazione, una fine propizia da tutte le condizioni sensibili, corruttibili, che caratterizzano l'umano destino.

Per Jankélévitch una domanda che pretenda di definire e di dire che cosa sia la morte non ha ragione d'essere; ciò per il semplice fatto che la morte è qualcosa che è di *tutt'altro ordine* rispetto alla vita. Tutto quello che si pretende di poter dire altro non è che un riferimento all'ultimo istante della vita. Emerge così come la morte rappresenti il *non-so-che* per eccellenza. Conseguentemente, l'approccio del filosofo relativo a questo tema, non realizza alcun contributo alle correnti filosofiche della morte. La dimensione del concetto oggetto di disamina del presente paragrafo, al pari di quella del dolore e del dovere, è qualcosa che deve essere accettata nella sua *effettività*

e non è possibile metterlo in questione. La morte è qualcosa di ineluttabile, ineliminabile, ma la stessa, per ciascun individuo, è ciò che di più tragico ed assurdo possa capitare. Jankélévitch indicherà la morte come una delle *incerte certezze*, ovvero, si sa che essa dovrà accadere, ma non si sai il quando né il come. Questa incertezza, provoca un forte ed ingenuo indebolimento della certezza che essa accadrà e pertanto molte sono le strategie giustificative che il soggetto mette in essere per allontanare la morte da sé.

Molti fedeli si sentono rasserenati nel pensare che la vita continua dopo la morte, che l'anima immortale non troverà mai fine; tale appiglio, al quale essi si aggrappano, nasconde e cela, tuttavia, un'altra incertezza. L'evento della morte accadrà comunque e ad esso non ci si può sottrarre. Il contributo della riflessione jankélévitchiana si concentrerà sulle condizioni di angoscia, disperazione, che colpiscono il soggetto di fronte al *non-so-che* della morte. Il ruolo della filosofia, in tutto questo, non sarà quello di donare conforto, compito che, invece, viene ad essere realizzato dalle dimensioni di fede, quanto di imparare a prendere *seriamente* la *possibilità della morte* (poiché, in fin dei conti, è solo con essa che l'uomo può confrontarsi). Quindi, la possibilità che viene ad essere offerta dalla filosofia non è posta ad un livello di conoscenza, ma è una modalità di accostarsi alla *tragedia* dell'esistenza, per poter *vivere meglio*.

Svariate sono le condizioni che caratterizzano il rifiuto da parte del soggetto in relazione alla morte; una tra tutte è quella che maggiormente interessa il filosofo: nessuno crede davvero che toccherà proprio a lui morire. La morte, quindi, è accettata nella sua dimensione ecumenica, universale, ma mai nella dimensione particolare, personale. Un esempio, che lo stesso Jankélévitch ha riportato nei suoi scritti ed a cui era particolarmente affezionato, è la novella di Tolstoj, *La morte di Ivan Il'ic*<sup>46</sup>. Il protagonista, infatti, non solo è a conoscenza delle sue gravi condizioni di salute, ma cade ulteriormente in una profonda disperazione proprio perché non riesce a trovare pace e ragione sul fatto che si trovi alla fine dei suoi giorni. Nel momento in cui la coscienza, come specchiandosi in se stessa, si sente morente, è come se il soggetto si riscoprisse per un ultima volta,

---

<sup>46</sup> R. Ronchi, *L'evidenza assurda. Note a "La mort" di Vladimir Jankélévitch*, in aut aut, 1995, p. 41-59.

ovvero si vedesse nella sua reale ed ultima condizione, avendo ormai dismesso tutte le varie maschere della vita.

Nuovamente, al pari che nella *noia*, nell'*avventura*, così nella *morte*, con la sua maestosità, si realizza quel *fil rouge* che lega tali concetti all'assenza di qualsiasi giustificazione, ovvero si manifesta il *non-so-che*

In questo senso, la novella di Tolstoj fornisce un esempio calzante: il protagonista Ivan ha da sempre il sapere, la conoscenza logica, che ciascuno deve andare incontro alla morte, ma in realtà egli non ha la minima idea di che cosa sia e che cosa significhi morire. Soltanto quando questa fine diventa sempre più vicina ed attuale, egli *sente* la verità della morte nella sua impossibile descrizione e nella sua assenza di giustificazioni.

Anche in questo caso quella che è la strada tracciata dall'autore si scinde in due momenti. In primo luogo, l'autore sottolinea come non si possa pensare alla morte come a qualcosa che non accadrà, ma con la quale il soggetto deve fare i conti. In secondo luogo intende che la morte, come il dovere, non sono delle totalità nei confronti delle quali il soggetto si può illudere di venire a patti. Dopo aver posto questa prima considerazione ed avendo, quindi, sgombrato il campo, il soggetto messo di fronte alla possibilità della morte deve assumere un atteggiamento di *serietà*. Questo significa che, data l'irreparabilità ed irreversibilità del tempo e la presenza sempre assente della morte, il soggetto deve vivere con tutto il cuore e con tutta l'anima ogni istante dell'esistenza. In questo modo, verrà ad essere centrale nella prospettiva della morale, per la realizzazione delle virtù: il *kairos*<sup>47</sup>, la congiuntura, l'occasione che deve essere colta e alla quale il soggetto non può permettersi di arrivare in ritardo.

## 2.6 Conclusione

Come conclusione dell'analisi delle figure dell'agire umano effettuata nel presente capitolo, può essere affrontata la problematica circa l'opportunità di effettuare una scelta positiva tra gli elementi del pensiero fin qui esposto di Jankélévitch; invero, suddetto approccio selettivo non ha ragion d'essere poiché la soluzione proposta da Jankélévitch è complessiva, sebbene assuma

---

<sup>47</sup> V. Jankélévitch, *Traité des vertus II. Les vertus et l'amour*, Champsessais, Parigi, 1986, p.15.

caratteri quasi sconcertanti per la semplicità e la chiarezza con cui viene ad essere esposta. La decisione, la scelta, che l'uomo deve compiere, facendosi carico delle rispettive conseguenze, è quella di accogliere in *maniera seria* la propria condizione tragica ed anfibolica, procedendo per esclusione. In altre parole, il soggetto deve fare i conti con la sua condizione essenzialmente *impura*, rispetto alla quale non serve né fuggire, lanciandosi in ogni avventura e nemmeno smettere di entrare dinamicamente nella vita, gettandosi senza speranza né fiducia nella noia; pertanto, le prime due condizioni della vita vengono rifiutate, escluse, dall'autore come modo d'essere nel mondo.

Tutto quanto sopra esposto potrà accadere se e solo se sarà accettata questa condizione da parte del soggetto, come una *quoddità* che lo colpisce, non come un anatema, ma come un'*occasione* di cambiamento. Quest'ultimo non potrà pertanto verificarsi se non tramite la scelta, ora ed in tal modo opportuna, dell'individuo di escludere i modelli di azione tanto della *noia* quanto dell'*avventura*.



## CAPITOLO TERZO

### 3.1 Propedeutica dell'ineffabile

Il percorso compiuto fino a questo punto ha avuto come obiettivo quello di mettere in luce gli aspetti più espressivi e generali del pensiero di Jankélévitch. Le ragioni che hanno portato chi scrive ad adottare una particolare struttura dei capitoli precedenti (ovvero ad analizzare singolarmente singoli concetti – elementi costitutivi) sono molteplici.

In primo luogo la filosofia di Jankélévitch fa proprie quelle condizioni d'*ineffabilità* e di *charme* che contraddistinguono il *non-so-che* della realtà e, per questo motivo, assumendo nel proprio pensiero tali elementi, la filosofia dell'autore non solo diventa essa stessa una *propedeutica* ed un *incontro effettivo* con il *quasi-niente*, ma richiede in aggiunta a coloro che vi si accostano di non prescindere dalla totalità del pensiero e dalla persona dell'autore. A parere di chi scrive è parso opportuno, pertanto, assumere una prospettiva attenta alla completezza ed alla struttura generale del filosofare dell'autore, poiché l'esperienza dell'*ineffabile* è qualcosa che non può essere limitata a singoli ed isolati settori della vita, ma che si percepisce e si capta in ogni ambito dell'esistenza. Per queste ragioni la parte iniziale di questo elaborato non ha mancato di evidenziare ed analizzare le strutture più significative e gli aspetti principali dell'intera produzione filosofica di Jankélévitch, nonostante il fulcro di questo elaborato intenda essere rivolto nello specifico all'analisi dell'originale elaborazione di filosofia morale proposta dall'autore. Infatti molte delle coordinate e condizioni che permettono una riflessione morale trovano il loro perché e la loro giustificazione proprio nella particolare costituzione che l'autore invita a riconoscere nella realtà e soprattutto nella condizione dell'esistenza umana complessivamente intesa. L'impossibilità di ottenere una conoscenza certa e stabile, e di conseguenza l'accettazione di una condizione di dotta *nescienza*, troverà come specchio nella dimensione dell'agire umano l'impossibilità di cogliere e determinare, in modo definitivo, le condizioni universali dell'atto. Verranno ad essere ritrovate nella sfera morale, quindi, quelle stesse

caratteristiche proprie della dimensione ontologica: un rifiuto totale di ogni denotazione, connotazione e normatività. La filosofia morale di Jankélévitch è una testimonianza a favore della dignità dell'esistenza dell'uomo ed un invito rivolto a ciascuno ad accettare *seriamente* ciò che quest'ultima è.

Nell'approfondire i testi dell'autore emerge come la difficile accettazione del proprio destino da parte dell'uomo sia una delle cause che, nel corso dei secoli, hanno fatto sì che la dimensione morale diventasse sempre più distante dalle reali possibilità di realizzazione di essa da parte dei soggetti.

La consapevolezza della propria esistenza e l'accettazione del proprio essere sono condizioni primarie ed essenziali per vivere fino in fondo un'esistenza piena. La prospettiva jankélévitchiana è un percorso teso e rivolto a questa preziosa ed indispensabile prospettiva, ovvero alla valorizzazione del *senso* dell'esistenza umana al di là del *bene* e del *male*.

### 3.2 Una morale per il tempo dell'oggi

La decisione di affrontare la visione morale tipica della filosofia di Jankélévitch è stata presa, da parte di chi scrive, per far fronte all'esigenza di fornire un commento a particolari circostanze che si è osservato essere caratterizzanti il tempo di oggi. In particolare, una prima problematica è legata alla possibilità di riuscire oggi a parlare di morale senza cadere in banalità e formule prive di significato. Infatti, sembra facile ed immediato poter dire e pontificare su una dimensione come quella etica, che avrebbe forse bisogno di meditati silenzi piuttosto che di molteplici discorsi e parole. La facilità con la quale ciascuno si sente in grado di poter dire e *discreditare* la dimensione morale si riscontra, a parere di chi scrive, in tre aspetti.

Il primo di questi, e forse anche il più drammatico, consiste nel fatto che il soggetto difficilmente prenda *seriamente* il discorso legato all'importanza dell'azione morale al pari delle questioni di coscienza. Con questo si intende dire che, in un mondo che assegna senso e valore prevalentemente alle *cose concrete* e *materiali* poco spazio ed importanza hanno gli scrupoli o i casi di coscienza. Tale condizione sembra essere figlia di una convinzione ormai diffusa, la quale trova una peculiare realizzazione grazie all'unione di altri elementi e situazioni che disegnano e determinano la *decadente* condizione

del pensiero morale oggi. Questi due elementi consistono in un diffuso e crescente senso d'*indifferenza*<sup>48</sup> ed una certa forma, ad esso connessa, di *prospettivismo*.

Che cosa si vuole dire? Per tentare di rispondere a questa domanda è necessario, in primo luogo, sbarazzare il campo da equivoci. Il primo tra questi può consistere nel ritenere che la domanda e la ricerca della dimensione del *sensu*, che supportano la prospettiva morale, non trovino coincidenza di significato con l'asserzione della necessità di trovare una struttura che, dall'alto o dal basso, indichi *che cosa* sia giusto e *che cosa* sia sbagliato e dica, insomma, *che cosa* fare, riducendo così la moralità ad una *conformazione* alla legge. Assolutamente no! Infatti, non si tratta di delimitare quali convinzioni o regole siano le più opportune o le più giuste; la morale almeno non può essere solo questo: la battaglia stessa che essa conduce si gioca su tutt'altro piano.

La dimensione del *sensu* rimane ad essere, per quanto si voglia negare, una delle peculiarità e caratteristiche strutturali dell'essere umano. La dimostrazione della necessità formale del soggetto di credere in qualche cosa, indipendentemente dal contenuto stesso della credenza, viene ad essere accertato da una semplice evidenza: la religione, un tempo, rappresentava il punto centrale, organizzativo non solo della vita del singolo ma della comunità ed oggi essa è stata sostituita da altri idoli, da altri dei.

Date tali condizioni, un'ulteriore domanda potrebbe essere: è possibile pensare, da un lato, ad una dimensione morale non nostalgicamente rivolta al passato e dall'altra proporre una riflessione sull'agire che non immagini, concettualizzi e pensi il futuro come una semplice negazione del passato?

In altre parole, quello che ci si chiede è: *quale morale* può costituirsi in un mondo in cui sono venute meno sia le dimensioni religiose sia quelle ideologico - politiche che imponevano a coloro che erano fedeli ricette, regole, norme a cui sottostare per essere considerati tali?

La morale, per molto tempo, ha significato tale *adeguazione, coincidenza* tra *ciò che* si deve fare e *ciò che* il soggetto sente nella coscienza di volere fare. Nella società dell'oggi, della secolarizzazione di tutti i valori, della morte di Dio, è venuto meno quel *Limite* ritenuto, a seguito di molteplici

---

<sup>48</sup> A. Fabris, *Filosofia delle religioni*, Carocci editore, Roma, 2012, p. 27.

cambiamenti e rivoluzioni, un blocco per la libera espressione. Il tempo del progresso, in modo del tutto illusorio, ha proclamato, con la fine di ogni impedimento, l'arrivo di qualcosa di migliore. Rivolgendo lo sguardo allo scenario del quotidiano, forse, il *nuovo* e trionfale inizio assume dei tratti grotteschi. Ognuno si sente libero e padrone del proprio destino, svincolato da qualsiasi obbligo verso gli altri ed in fondo anche verso se stesso; i pensieri, i capricci di ciascuno diventano *leggi, verità assolute*, poiché vengono ad essere confusi i fattori che caratterizzano un'autentica libertà ed autodeterminazione di se stessi con l'impossibilità di accettare che nessuno e niente possa mettere degli *ostacoli* o dei *paletti* all'esistenza del singolo.

La fecondità e l'originalità del pensiero di Jankélévitch, a parere di chi scrive, può essere una via di uscita dalla condizione odierna segnata dagli elementi suddetti. La bellezza e l'importanza del pensiero dell'autore, nella sua attualità sorprendente, consiste nel condividere alcune esigenze della contemporaneità, ovvero l'idea che la morale non debba necessariamente essere una dimensione ideologica, normativa ed intellettualistica ma qualcosa di *tutt'altro ordine* ed allo stesso tempo riconosce, dai sintomi che il soggetto manifesta quotidianamente nella sua esistenza, la presenza di una dimensione di *senso* nell'individuo che cerca di trovare una propria realtà ed effettività. Soltanto assumendo la condizione di precarietà, di equilibrismo nella vita morale, ovvero assecondando i movimenti oscillatori di una natura *anfibolica, finita e limitata* come quella dell'uomo, sarà possibile realizzare la condizione di *senso* più propria dell'essere umano.

Concretamente, si tratta di pensare non più ad una morale dell'*obbligo* in senso kantiano del termine e neppure accettare la dimensione *nichilista* come soluzione ultima. Solo se si accetterà di affrontare quotidianamente le sfide, i dolori, le gioie, gli obblighi ed i piaceri, sempre avendo presente la condizione di se stessi, in altre parole *l'esistenza*, sporcandosi le mani con la vita, se ne realizzerà il senso più alto.

### 3.3 Che cos'è la morale? Ciò che la morale non è

Le molteplici opere dedicate dal filosofo al tema della morale mostrano chiaramente come tali tematiche siano centrali all'interno della sua speculazione filosofica. Possono essere ricordati, per fornire alcune

preliminari informazioni bibliografiche, alcuni dei testi principali: *L'Ironie ou la bonne conscience*, *Traité des vertus* (attualmente edito in tre volumi), *Du mensonge*, *L'Austérité et la vie morale*, *Le paradoxe de la morale*. All'interno di questi testi, ciascuno dal particolare punto di osservazione che intende indagare, Jankélévitch insiste sulla necessità di pensare alla morale come ad una *situazione dinamica*,<sup>49</sup> all'interno della quale il soggetto *deve* accettare di mettersi in gioco, agendo prima di tutto *contro* se stesso per realizzare il *bene* dell'altro.

Costituiscono segni della bellezza e della preziosità della speculazione jankélévitchiana le tracce del profondo e costante confronto che il filosofo intrattiene con i capisaldi della tradizione filosofica occidentale, in particolare con il platonismo, la religione cristiana, il misticismo, ma anche con i principali autori della letteratura russa, andando così a realizzare un percorso che svela come momenti storici e culturali tra loro distanti possano essere accomunati e letti, per una riflessione nuova sulla morale.

L'agire morale richiede al soggetto di fare i conti con l'*incompletezza* dell'atto, di conseguenza la prospettiva morale che si realizza è tale se e solo se in ogni istante l'impegno è costantemente *rinnovato*<sup>50</sup>. Tale constatazione, lontana dall'apparire solo come una differente formulazione dell'obbligo morale, motivo classico di molte riflessioni filosofiche, mostra la *sfida* che Jankélévitch lancia a tutta la discussione filosofica a lui precedente: abbandonare qualsiasi pretesa di categorizzazione ed al contempo riconoscere come non possa darsi, nel mondo, alcun luogo per il *vero* per ogni *certezza*, ma, *nonostante* e *malgrado* tutto questo, l'uomo debba decidere e testimoniare l'importanza di un'azione ricca e carica di senso, senza pretesa di lodi o di gloria, ma semplicemente come specchio dell'*amore* e della *grazia* che possono accompagnare e determinare l'azione, realmente morale dell'uomo.

Riprendendo il complesso concettuale sviluppato nei primi capitoli, riguardo alla disamina della visione filosofica jankélévitchiana, può ripetersi come la filosofia morale assuma il proprio fondamentale ruolo non perché dica all'individuo *che cosa* debba fare o volere, quanto più poiché sia idonea ad indicare quale via, quale percorso possa essere seguito per realizzare un

---

<sup>49</sup> V. Jankélévitch, *Traité des vertus I. Le sérieux de l'intention*, Champsessais, Parigi, 1983, p. 120.

<sup>50</sup> V. Jankélévitch, *Traité des vertus II. Les vertus et l'amour*, Champsessais, Parigi, 1986, p. 41.

corretto agire morale, mostrando quali siano le condizioni necessarie affinché esso sia attuato.

La filosofia, quindi, non assume il ruolo della religione, ma ne fa proprie l'*atteggiamento* e le *modalità*; la forma, ma non il contenuto.

Uno tra gli elementi che deve essere reso evidente è la definizione che Jankélévitch, indirettamente, fornisce per parlare della morale. Infatti, essa si differenzia per le proprie particolarità da altre dimensioni che hanno a che fare con l'agire umano: la psicologia, l'estetica, la religione ed il diritto. Per l'autore, quindi, non è possibile parlare di morale riferendosi all'analisi dei riti, dei costumi, delle usanze che caratterizzano una popolazione, piuttosto che una società<sup>51</sup>.

L'unicità della dimensione morale consiste non tanto nel considerare inutili gli elementi suddetti, ma nel senso che ad essi viene conferito negli specifici campi di studio; per esempio nella psicologia o nel diritto. In tali differenti campi, infatti, i summenzionati elementi vengono ad essere utilizzati come delle descrizioni, giustificazioni di condizioni o situazioni che si realizzano nella vita della comunità. L'azione morale, invero, è qualcosa di completamente diverso; essa si configura *a priori* rispetto ad ogni altra caratterizzazione, sia essa storica o culturale. Essa è *inglobante*<sup>52</sup>, in altre parole coinvolge interamente la coscienza dell'individuo e non una sua pratica, ed infine è *preveniente*, cioè rappresenta una condizione in cui la coscienza del soggetto si trova già da sempre posta. Questi motivi di differenziazione ricorrono simili anche nella distinzione tra la dimensione morale e quella *psicologica*. Al pari in relazione alla scienza dei costumi, la realtà psicologica è una spiegazione, una giustificazione dell'azione del soggetto. In altre parole, sia la scienza dei costumi che la psicologia hanno il difetto di essere delle declinazioni all'*indicativo*, ovvero spiegano e mostrano che cosa accada o stia avvenendo, mentre la dimensione morale non ha declinazione, essa si esprime solo all'*imperativo*. Le modalità che offre la *psicologia* sono tali da permettere di osservare le azioni, scomponendole in istanti, rilevandone le connessioni ed evidenziandone le motivazioni, queste ultime solitamente volte all'assoluzione dell'agente ed

---

<sup>51</sup> V. Jankélévitch, *Corso di filosofia morale. 1962-1963*, trad. it. A. Delogu, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2006, p. 31.

<sup>52</sup> V. Jankélévitch, *Il paradosso della morale*, trad. it. R. Guarini, Hopeful Monster Editore, Firenze, 1986, p. 131.

*amplius* alla comprensione complessiva del fatto. La morale, contrariamente, richiede di *diventare ciò che si è* senza calcoli, senza scuse, analisi e pretese.

Se la vita morale pone il soggetto nel mondo, ma non perciò solo ne giustifica il comportamento, è altrettanto vero che non è possibile pretendere di chiudere la discussione morale ritrovando dei decaloghi, delle ricette o regole che possano decidere al posto del soggetto.

Un'altra problematica rilevante consiste, a parere di chi scrive, nella tendenza, oggi, a paragonare la morale al diritto (spesso identificando la prima con il secondo e viceversa) o, in ogni caso, a pensare ai due ambiti come sfere concentriche. Quest'operazione concettuale di identificazione ed omologazione tra *diritto* e *morale* rischia, nel tempo, di ridurre totalmente la distanza tra due ambiti che, seppur interagenti, debbono, a parere di chi scrive, essere necessariamente tenuti distinti.

Questa puntualizzazione è intesa a segnalare la pericolosità di ridurre, oggi, l'intensità della forza della morale di guidare l'agire umano, supponendo che l'esistenza del diritto possa ad essa sostituirsi. Non si può, peraltro, giungere alla semplificazione tramite la quale considerare la morale collettiva condivisa o il diritto da essa potenzialmente derivante come una mera sommatoria delle realtà morali interne dei singoli; è opportuno approfondire, invece, i meccanismi ed i rapporti che vengono a crearsi tra la sfera morale interna della coscienza dell'individuo singolo e la sua manifestazione esterna in relazione anche alla dimensione dell'*altro*. La risposta finale ai quesiti sorti nel presente paragrafo si concretizza, pertanto, nell'impossibilità concettuale di porre in equivalenza morale e diritto.

Ad un'attenta analisi, il diritto non può essere considerato come soluzione in grado di sopperire, all'interno della società, a qualsivoglia carica o valore morale: infatti, esistono delle circostanze in cui l'*indignazione*, la *condanna morale* della collettività possono risultare quali armi più efficaci per combattere la violenza e le atrocità del mondo rispetto ad elaborazioni giuridiche, spesso espressioni di particolarismi piuttosto che di un *comune sentire* (ricorrendo in tal senso un'accentuazione del relativismo morale).

Si intende concludere con la seguente precisazione: rimarcando la necessità di mantenere una specifica distanza tra il *diritto* e la *morale*, non si intende negare valore alla dimensione giuridica nella regolamentazione dei

rapporti sociali, ma si vuole porre l'accento la necessità di mantenere, come elementi fondamentali per la struttura di una società, quegli elementi che risultano più vicini alle particolarità morali dei singoli individui piuttosto che alle necessarie generalizzazioni delle categorie giuridiche, fermo restando tutte le questioni ed i punti che vengono ad essere sollevate nel momento in cui si affronta la sfida di raccordare gli istituti del diritto con i precetti della morale.

### 3.4 Morale ed estetica a confronto

Un'altra riflessione degna di attenzione viene ad essere proposta dall'autore riguardo alla distinzione tra la *morale* e l'*estetica*. Tale confronto ed analisi tra il *fare* dell'artista ed il *fare*, inteso come *agire*, trova le proprie origini e radici nel pensiero di un autore a cui la riflessione jankélévitchiana deve molto, cioè Aristotele. L'operare dell'artista, in primo luogo, consiste nel riprodurre un modello dal quale egli trae ispirazione e tale modello, seppure venga a essere reinterpretedato a seconda del pensiero dell'artista, rimane comunque identificabile ad opera conclusa. In secondo luogo, le operazioni dell'artista si differenziano e si susseguono nel tempo, tanto che potremmo indicare con il termine *dialettico* il procedere nella creazione di un'opera d'arte. La successione degli intervalli temporali che sono necessari ad un artista a realizzare la propria opera, sono resi possibili grazie al processo di *capitalizzazione* e *tesaurizzazione*<sup>53</sup> dei risultati. Quanto premesso è necessario per evidenziare le divergenze, in questo modo ancora più evidenti, tra la morale e l'estetica. L'arte è imitazione di un modello, l'agire morale non ha altro inizio, cominciamento che esso stesso, nulla gli è *pregresso* e solo a seguito di una decisione *drastica, netta*, sarà possibile una sua realizzazione: non vi è imitazione, ma solo una decisione *drastica*<sup>54</sup> ed in *blocco*. Tale *drasticità*, che caratterizza la dimensione morale, può essere rintracciata storicamente sia nel Calvinismo sia nella filosofia di Pascal. In entrambe, infatti, la salvezza non discende e non dipende dalle opere realizzate dal soggetto, ma dalla *grazia* che può solo essere concessa dal volere di Dio. Le opere, dunque, non sono sufficienti né necessarie per

---

<sup>53</sup> V. Jankélévitch, *Traité des vertus I Le sérieux de l'intention*, cit, p. 118.

<sup>54</sup> V. Jankélévitch, *Il paradosso della morale*, cit., p. 91.



ottenere *quel qualche cosa* che appartiene a quel *non-so-che*, ad un tutt'altro ordine. Quando si ragiona sulla realtà dell'atto non è possibile prescindere da ciò che lo caratterizza in maniera fondamentale: la *scelta*, la *decisione*. La condizione tragica dell'uomo è quella di essere, indipendentemente dal suo valore, posto sotto l'inviolabile legge dell'*alternativa*<sup>55</sup>. L'impossibilità di realizzare entrambi i termini di una situazione di dubbio e di scelta, implica che il soggetto debba prendere una decisione netta ed unica. L'individuo si trova in questa realtà, completamente estranea alla sua natura ed è *costretto* a scegliere di rinunciare ad una delle due possibilità in gioco. Data la natura costringente della scelta, dell'indirizzamento del nostro agire, è facile comprendere la tendenza dell'individuo a rimandare la scelta, a posticipare tale momento.

Poste tali condizioni caratterizzanti la morale, segue l'impossibilità, per il soggetto, sia di un progresso ed avanzamento dialettico, sia di una possibile *capitalizzazione* e di una *continuità*.

Si delineano così quelle caratteristiche che per Jankélévitch devono essere proprie di un'azione morale: essa deve essere *creazione immediata, istantanea, inedita e totale*<sup>56</sup>. Tali condizioni dell'azione morale jankélévitchiana divergono e si allontanano dalle caratteristiche del processo artistico aristotelico; analizzando in maniera più approfondita quest'ultimo e tenendo presente gli elementi fondamentali dell'azione morale, è tuttavia possibile trovare un punto di tangenza con la realtà morale: *l'intuizione*. In campo artistico, il momento dell'intuizione è quello che precede ed accompagna la successiva realizzazione artistica, mentre nella dimensione morale è il momento in cui si realizza l'atto drastico della *scelta*. Se, quindi, il momento dell'intuizione rappresenta il punto di contatto tra queste due dimensioni, tuttavia, allo stesso tempo esse si differenziano profondamente nelle loro realizzazioni. Infatti, l'artista ha la necessità di utilizzare degli strumenti *tecnici* per realizzare il proprio lavoro. Su questo punto occorre effettuare alcune importanti precisazioni. La filosofia di Jankélévitch, prendendo ad esempio l'utilizzo di strumenti e tecniche nella produzione artistica, sottolinea in maniera critica come la demonizzazione dei *mezzi* non sia la giusta prospettiva da adottarsi per comprendere le condizioni della

---

<sup>55</sup> *Ibidem*.

<sup>56</sup> V. Jankélévitch, *Traité des vertus I. Le sérieux de l'intention*, cit., p. 120.

società.

Infatti, condannabile non è il fatto che i soggetti utilizzino dei *mezzi* per gestire e realizzare la propria esistenza nel mondo ma, sottolinea il filosofo, il problema nasce quando tali strumenti diventano essi stessi i *fini* verso i quali sia l'uomo che la società si dirigono. Se potesse esserci uno sviluppo proporzionale tra il crescere dei mezzi, degli strumenti e l'agire morale, allora, il tempo di oggi dovrebbe rappresentare non solo l'apice della tecnologia, ma anche della morale stessa. Il progresso tecnologico nella realtà di oggi, tuttavia, sembra aver condotto alla realizzazione di condizioni del tutto opposte.

Le peculiarità dell'agire etico è *tutt'altra cosa* rispetto alle possibili *eccellenze* tecniche ed alle altre condizioni di fama e di lode; in questo consiste la preziosità dell'intuizione del pensiero jankélévitchiano: l'agire morale non si rivolge e non contempla né supereroi né uomini d'eccellenza, ma ciascuno può essere un *eroe* morale affrontando con costanza, pazienza, ma soprattutto con *coraggio*<sup>57</sup> le sfide che la vita gli pone continuamente di fronte. L'uomo morale jankélévitchiano non assomiglia ad Ercole, ma piuttosto ad Edipo, ancora di più ad Antigone. Al pari dei personaggi delle tragedie sofoclee gli esseri umani incontrano nella loro esistenza il limite del loro essere, ma rimangono comunque padroni del loro destino, della propria vita. In questo consiste lo sguardo profondo di Jankélévitch che, da un lato, mostra la capacità dell'uomo di riconoscere il mistero dell'essere, nel quale trova la miseria ed il disastro, ma, per contro, anche la ragione ultima di una *grandezza insondabile*. Per questi motivi l'atto morale è costantemente da *rifare*, non può essere conservato, tesaurizzato, capitalizzato. Esso non ha alcuna *progenitura*, ma solo *paternità selmefattiva ed istantanea*<sup>58</sup>.

Quali caratteristiche deve avere, dunque, l'individuo per essere considerato un agente morale? Nessun super potere, nessuna dote, ma solo *umiltà*: l'accettazione che non esisteranno delle opere tangibili e concrete, come per esempio nella dimensione artistica, che testimonieranno le proprie imprese, nessuna gloria nel tempo della morale, ovvero l'*istante*.

La peculiarità della filosofia di Jankélévitch si riscontra, pertanto, nel fatto che, per l'autore, la morale presenta gli stessi elementi del *non-so-che*,

---

<sup>57</sup> V. Jankélévitch, *Traité des vertus II. Les vertus et l'amour*, cit., p. 89.

<sup>58</sup> V. Jankélévitch, *Traité des vertus I. La sérieux de l'intention*, cit., p. 125.

di quel *quasi-niente* che è sempre assente ed è sempre presente (tant'è che se ne percepisce sempre la presenza) e che viene ricercato senza mai essere trovato. Per questi motivi, dunque, non è possibile per il filosofo, pensare ad una *dimensione morale dogmatica*.

Considerato quanto sopra, un'ulteriore sfida filosofica può consistere nel come poter pensare, se non in modo *paradossale* ed *equivoco*, una realtà morale che non si presenti in una veste dogmatica, ma che allo stesso tempo, presenti tutta la sua *portata imperativa e categorica*. Splendida è l'immagine che l'autore accompagna a questi temi, ovvero, secondo le parole dello stesso, *l'invito a pensare alla morale come ad una natura senza volto*, fatta di angosce e di miracoli che non sono riconoscibili ed alle quali l'uomo deve comunque costantemente rivolgersi.

### 3.5 *Il puro e l'impuro*<sup>59</sup>

Prima di proseguire con l'analisi del pensiero di Jankélévitch si ritiene utile porre in evidenza quali siano le teorie e le impostazioni morali con le quali il filosofo si è confrontato. La riflessione jankélévitchiana si è rapportata con la tradizione filosofica in maniera ambigua. Nei vari testi, infatti, l'autore non prende mai posizioni drasticamente negative o distanti da un particolare autore o da una determinata corrente di pensiero. La giustificazione di tale approccio risiede nella particolare convinzione di Jankélévitch circa il rapporto di un qualsiasi soggetto (egli stesso compreso) con la realtà, il quale non può mai essere estremizzato; questo poiché è proprio della natura, della condizione *anfibolica* del soggetto quella di essere gettato in un *movimento oscillatorio*<sup>60</sup> che realizza e tocca la maggior parte degli aspetti e modi di essere che le varie tradizioni filosofiche hanno messo in evidenza. Il disaccordo della filosofia di Jankélévitch si riscontra, tuttavia, proprio nel fare luce e sottolineare come la natura e la collocazione dell'uomo non possa che essere in questo stesso *movimento* e non in altre posizioni estreme e fisse, siano esse ricercatrici di piacere, felicità o di apatia. È possibile scindere in due grandi aree la critica di Jankélévitch in riferimento ad alcuni degli elementi, per lui più significativi, della

---

<sup>59</sup> V. Jankélévitch, *Il puro e l'impuro*, trad. it Enrica Lisciani-Petrini, Einaudi, Torino, 2014.

<sup>60</sup> V. Jankélévitch, *Il paradosso della morale*, cit., p. 113.

teorizzazione *morale*; in particolare, la contrapposizione del pensiero del filosofo rispetto, da una parte, alla corrente ascetico – spiritualista, assimilabile alla dimensione del pensiero greco e cristiano, e, dall'altra, invece, a quella *confusionista* (termine omnicomprensivo mediante il quale il filosofo francese identifica le correnti filosofiche *moderne*).

In questi confronti Jankélévitch metterà in evidenza a quali distorsi portino i vari imperativi morali che vengono ad essere indicati tanto dalle prospettive ascetiche quanto da quelle confusioniste. In questo modo, dunque, si rende necessario mettere in evidenza quelle condizioni proprie di ciascun atteggiamento, al fine di mettere maggiormente in luce, le particolarità della filosofia morale jankélévitchiana.

La prospettiva ascetica, dunque, viene ad essere criticata da Jankélévitch non per il suo fine, ma per il fatto che devia e confonde il soggetto distraendolo dalla sua reale condizione esistenziale. In altre parole, Jankélévitch critica non solo le condizioni di pensiero, ma soprattutto le conseguenze pratiche che tale prospettiva realizza. L'errore in cui, per il filosofo, si trova a cadere tale convinzione, dipende dal fatto che essa contesta l'*effettività* e l'*esistenza*, non perché non la ritenga reale, ma poiché non attribuisce loro alcun valore, anzi ritiene che il contatto e la vita siano fonti di tutto ciò che è *male*. In questo scenario, perciò, la morale è tale se e solo se *obbliga* e conduce l'uomo a realizzare delle condizioni che *limitino* la sua natura profondamente corrotta.

Approfondendo il discorso è possibile mettere ulteriormente in luce l'obiettivo che le morali ascetiche o puriste intendono raggiungere.

L'intera morale religiosa, prevalentemente quella cristiana, tenta, attraverso una serie di divieti e di imposizioni, di ritrovare nel soggetto una purezza *originaria*. Secondo il filosofo, in realtà, tale visione impedisce di osservare ed accettare la reale condizione di *impurità* in cui si trova ad essere il soggetto. La profonda differenza che distingue la sfida della filosofia morale jankélévitchiana da quelle puriste è profonda. La visione jankélévitchiana, seppure risulta ad una prima valutazione complessa ed ardua da realizzare, tuttavia è possibile attuarla nell'esistenza effettiva del soggetto, poiché la stessa morale è intesa a partire dall'esistenza stessa ed a questo chiede di essere *puro* nella sua reale *impurità*. In questo si realizza in maniera limpida la profonda differenza tra l'approccio del filosofo francese e

le visioni morali ascetiche, che invece, hanno sempre considerato l'impurità del soggetto come un elemento che potesse essere trascurato, come se esso non fosse la condizione esistenziale caratteristica dell'uomo, ma una sua forma accidentale. In questo senso, dunque, molteplici sono le vie, dialettiche, storiche, escatologiche, che propongono un rifugio nel tentativo di non accettare la *tragedia* dell'esistenza umana. Il risultato, per Jankélévitch, è che il soggetto, lasciandosi e volendo essere ingannato da queste descrizioni illusorie, si ritrova a vivere in modalità *anacronistiche* rispetto a se stesso.

Un passaggio importante nella critica che il filosofo francese attua nei confronti delle visioni puriste è il commento alla Genesi<sup>61</sup>.

Infatti, una delle giustificazioni che spingono a sostenere l'esistenza di una condizione di *purezza* del soggetto e di un'*impurità successiva* si ritrova nella Genesi. Quello che, invero, viene ad essere mostrato nella narrazione biblica è che la condizione di impurità in cui si trova l'uomo dipende da un particolare *atto di volontà*. In altre parole, la condizione di decadenza in cui si ritrovano gli individui non dipenderebbe da null'altro che dall'aver ceduto alla *tentazione* e, dunque, la perdita della purezza originaria sarebbe il segno, il marchio, della *colpa*<sup>62</sup> commessa. Gli esseri umani, dunque, nascono innocenti e puri e solo in seguito perdono tale immacolata condizione. Due sono essenzialmente i processi in cui si compie la corruzione del soggetto: *cedere alla tentazione* ed il *peccare*.

La decisione dell'uomo di trasgredire alla Legge per essere come Dio rappresenta nella Genesi, per Jankélévitch, il secondo *inizio* - *cominciamento* dell'uomo. Soltanto a seguito di tale trasgressione, che il filosofo indica come un *abuso di libertà*, l'uomo decade nella natura impura che si è meritato ed in seguito a ciò si determina la necessità dell'instaurazione della morale. Nelle concezioni puriste si mostra, così, come la morale non sia altro che un insieme di regole, comandamenti che possano indirizzare la vita del fedele verso l'adeguata condotta che lo porterà ad essere perdonato di tutti i peccati e di accedere alla vita eterna. Uscendo dalla dimensione religiosa, dunque, come sottolinea Jankélévitch, la morale assume un ruolo di *correzione* nei confronti di una distorta e

---

<sup>61</sup> V. Jankélévitch, *Il puro e l'impuro*, cit, p. 21.

<sup>62</sup> *Ibidem*.

corrotta natura umana non riconoscendone, al contrario, la sua unica condizione esistenziale.

Il peccato, racconta la Genesi, macchia in modo indelebile e dall'interno il soggetto che perde l'*innocenza* ed acquisisce la *coscienza*, la malizia; da tale stato è però possibile uscire, tornare indietro, non nella vita terrena, ma agendo in modo tale da ottenere nel giorno del giudizio l'accesso al Regno dei Cieli. La visione della Genesi, quindi, con tale giustificazione affronta in maniera indiretta anche il problema del male, questione che verrà ad essere ripresa anche da Jankélévitch. Infatti, il male non esiste e non si dà in una forma sostanziale od ontologica, ma esso dipende dall'*intenzione* dell'agire umano: non esistono *res* buone o cattive, come non si daranno *valori buoni* o *cattivi*, ma dipende tutto dall'intenzione del soggetto. Nella visione cristiana, invece, differenti sono gli aspetti che entrano in gioco. Infatti, l'uomo compie il male non quando lo realizza concretamente, ma nel momento in cui ne pensa già la sua possibilità, la sua realizzazione; tale possibilità, per la Genesi, dipende dal fatto che l'uomo acquisisce la capacità di discernere tra il bene ed il male, la così detta *dignoscentia*, successivamente al peccato. In questo modo, l'uomo si trova a vivere in una condizione precaria e costantemente colpevole, dalla quale può però tentare di salvarsi; ma a quali condizioni? Le condizioni che possono permettere al soggetto la redenzione altro non sono che l'attuazione concreta nella vita delle indicazioni morali che vengono ad essere indicate e che se attuate porteranno sulla via della *salvezza*. Emerge chiaramente a quali rischi possa portare il purismo: alla fobia dell'*Altro* che con le sue parole, le sue azioni può contagiare, può condurre ad azioni impure, e per impedire che questo possa accadere la proposta purista è quella di vivere come al di fuori del tempo, del divenire, portatore solo di tentazioni e di perdizione.

Cosa mostra, infatti, la Genesi? Quando iniziano i problemi all'unico Io presente nel giardino dell'Eden?

La risposta è fin troppo semplice: è la presenza di un altro Io che tenta l'innocenza adamitica e la porta a commettere il peccato. Una volta commesso il primo atto, la prima trasgressione, non è possibile tornare indietro, anzi la crudeltà e la violenza diverranno delle condizioni ordinarie, quotidiane.

Si vuole mostrare in questo punto come la filosofia morale di

Jankélévitch faccia proprie alcune impostazioni presenti nella dimensione morale cristiana a conferma di quanto sostenuto sopra, ovvero di come il filosofo si soffermi a criticare determinati aspetti senza che ciò gli impedisca di farne propri altri. Infatti, Jankélévitch sostiene, al pari della visione cristiana, sia l'*irrimediabilità* dell'atto sia l'impossibilità di poter pensare ad una quantificazione dei peccati, errori commessi. Infatti, una piccola bugia non si differenzia da una grande menzogna: ciò che conta è che entrambe le situazioni siano rette dall'*intenzione di dire il falso*.

Proseguendo nell'analisi proposta da Jankélévitch sui passi della Genesi, utile è mettere in luce come la perdita della purezza originaria mostri due aspetti: il primo, che la tentazione è *qualcosa* che proviene dall'esterno, ma che *contamina* e macchia l'interno del soggetto, ed in secondo luogo che l'uomo parte da una condizione di *semplice innocenza* perduta a seguito di una *complicazione*.

Concludendo, è utile indicare quali siano i quattro *idoli* che Jankélévitch, indica come *idoli del dogmatismo purista*: *idea di una purezza essenziale, l'impurità successiva e accidentale, il ruolo della morale come purificazione* e quindi la *possibilità di un ritorno alla condizione originaria*<sup>63</sup>.

### 3.6 Puritanesimo, sostanzialismo, spiritualismo

Quello che l'analisi della dimensione purista ha mostrato è che, in fondo, ciò che complica, rende complesso, il semplice, ovvero l'innocente soggetto, altro non sia che la *pluralità*, il doppio, la volontà di volere conoscere il molteplice. Jankélévitch mostra come esistano particolari declinazioni e forme di purismo che rendono ancora più con chiarezza alcune *fobie* a cui conduce tale prospettiva. Un esempio può essere fornito, per il filosofo francese, dalla visione del *puritanesimo*: il peccato porta con sé l'incarnazione dell'anima nel corpo. Quindi, la connessione tra la parte spirituale e quella corporea del soggetto sarebbero legate e vicine per motivazioni accidentali, del tutto contingenti. Ritorna così alla mente, sia la dimensione della filosofia platonica del corpo come *tomba*, *carcere* dell'anima, sia quella della filosofia come *meditazione*, accostamento alla

---

<sup>63</sup> *Ivi*, p. 54.

morte, alla liberazione dell'anima. Tutte queste condizioni ritrovano poi tutta la loro forza nella religione cristiana che indica nella vita dopo la morte quella condizione unica e realmente desiderabile. Si è sottolineato così come, sia la visione purista, sia quella di ispirazione puritana, trovino punti di contatto nel considerare in due momenti distinti la condizione originaria e poi successiva del soggetto. Tali considerazioni si ritrovano anche nella visione *sostanzialistica*, nella quale emerge come la condizione di purezza, indicata nella presenza dell'anima, debba fare i conti con la corporeità, impura, alla quale deve resistere per poi tornare ad essere l'unica ed autentica dimensione dell'esistenza del soggetto.

Non è da considerarsi come un caso, per Jankélévitch, il fatto che nella filosofia Platonica, neoplatonica e catara, uno dei verbi più ricorrenti sia *fuggire*<sup>64</sup>: ecco quale deve essere la via che deve essere seguita dal soggetto. Infatti, se e solo se l'uomo sarà in grado di fuggire ed allontanarsi da tutto ciò che può essere fonte, motivo di *contaminazione*, ad esempio la dimensione corporea o la relazione con l'Altro. Da questa concezione nascono quelli che possono essere definiti come dei *tabù*, ovvero elementi, condizioni, che è necessario evitare perché nella visione purista viene ad essere confusa l'idea con l'oggetto di essa.

La critica che emerge, quindi, dalla prospettiva e visione morale di Jankélévitch verso tutte quelle dimensioni morali che indicano l'impurità in qualcosa di *materiale* e non riconoscono, invece, come la partita della moralità, della purezza, si possa giocare solo sul piano della *qualità delle intenzioni*, ovvero come la condizione di impurità non possa dipendere da elementi esterni che possono rendere impuro un soggetto puro, ma come sia la condizione stessa del soggetto, anfibolica ed impura ad essere la fonte stessa dell'impurità.

Concretamente possiamo definire meglio il purismo accostandolo ad una modalità in cui esso viene ad essere concretamente realizzato: lo *spiritualismo*. Infatti, osservando da vicino tali realtà, emergono e balzano alla vista tutte le considerazioni sopra dette. Uno dei concetti chiave dello spiritualismo è la diffidenza verso la dimensione della corporeità ed in base a ciò molte delle indicazioni morali si riferiscono alla necessità di espiare

---

<sup>64</sup> *Ivi*, p. 51.



corporalmente le proprie colpe. In questo modo, quindi, viene ad essere perduta per Jankélévitch la visione dell'uomo come una *totalità organica*. Infatti, se, nella relazione tra corpo ed anima, solo l'anima è da considerare come esponente, come testimone dell'Io, allora tutta una serie di manifestazioni come ad esempio il dolore diventano accessorie, secondarie, mentre il dolore sarà una delle condizioni fondamentali per la morale jankélévitchiana.

Proseguendo nel mostrare come la filosofia morale di Jankélévitch si confronti con alcune importanti visioni morali non sembra inopportuno mettere in evidenza alcune delle caratteristiche tipiche del pensiero moderno.

La visione del purismo si è evidenziato come abbia come proprio punto centrale la concezione che l'ordine morale, via di purificazione per il soggetto e mezzo per lo stesso di ritornare ad una condizione di purezza, trae la propria origine dal disordine, in particolare, nel caso della religione cristiana, dopo il peccato e la perdita dell'innocenza.

La visione dei filosofi moderni, come Leibniz e Pascal, mostra come sia possibile considerare come dall'ordine stesso sia stato creato il caos, il disordine, a seguito del peccato. Lo sguardo dell'uomo moderno, inquieto, nostalgico, sofferente, sembra essere nutrito dal presentimento di una *confusione definitiva*, una condizione irrimediabilmente compromessa. Di fronte a tali osservazioni alcuni cercheranno di riportare all'ordine grazie all'agire della ragione e delle sue scienze, come la matematica e la logica, ed altri, invece, accetteranno senza lotta tale condizione del soggetto. Di fronte al caos, dunque, la Ragione diventa così la via per accedere a qualcosa di superiore, di trascendente, da cui far discendere dei comandamenti, degli *imperativi* ai quali sottostare. Contrariamente, il caos può essere la dimensione in cui il soggetto si trova ad essere destinato, gettato, abbandonato al proprio destino. Come poter definire tale condizione? Una *maledizione radicale*, una *malattia incurabile*, ma allo stesso tempo una giustificazione per l'agire umano. Infatti, l'uomo gettato in questo mondo non ha responsabilità, non ha colpa per la propria condizione e per l'operato che da essa discende; egli può solo osservare come uno *spettatore*, come una *vittima*, quello che accade. In questo scenario, dove la colpa del soggetto è nella sua stessa esistenza, nella sua irrecuperabile impurità metafisica, solo la *grazia* concessa può essere realmente salvifica e nessuna modalità,

nessuna azione morale, nessun mezzo realizzato in atto possono permettere al soggetto un qualche differente risultato.

Entrambe tali visioni sbagliano per Jankélévitch nell'approccio con cui si accostano all'analisi delle condizioni del soggetto, non ne rispettano la sua sostanziale anfibia e contraddizione. Non sembra neppure essere adeguata una domanda che si ponga come obiettivo di individuare quale morale possa essere necessaria o possibile se non si accetta, ancora prima, di non poter rispondere una volta e per tutte sulla condizione costitutiva del soggetto.

In altri termini, per il filosofo non è possibile e non è corretto chiedersi se l'individuo possa essere considerato come *puro* o *impuro*; tale domanda può essere accolta se e solo se si accetta che ad essa non vi è risposta categorica e definitiva. La prospettiva di Jankélévitch mostrerà come puro ed impuro non siano delle categorie applicabili alla condizione del soggetto, ma alle sue *intenzioni*, alle sue *direzioni intenzionali*. Tutto nella filosofia morale del filosofo francese sarà ricondotto alle intenzioni e non alle sostanze. La condizione di impurità che contraddistingue il soggetto non dipende da un fattore, come per esempio la corporeità, sulla quale far ricadere tutte le colpe, ma è l'intenzione, la volontà che decreterà la condizione del soggetto.

Concludendo, che cosa portano dunque la visione ascetica da un lato e la visione confusionista dall'altro? Ad una condizione di violenza, di fobia contro le proprie tentazioni, i propri piaceri e verso gli altri esseri con cui il soggetto entra necessariamente in relazione, oppure ad una condizione opposta nella quale tutto sia lecito per il semplice fatto che è vietato porre dei limiti data l'impossibilità di trovare delle dimensioni di senso che possano giustificare regole o restrizioni.

La filosofia morale di Jankélévitch, vuole essere una visione di speranza e di franchezza: la possibilità di essere migliori c'è e dipende unicamente da ciascun individuo, nel suo piccolo e nella sua quotidianità, e da nessun altro fattore. Il ruolo della filosofia in questa sfida che si realizza in ogni istante deve essere un contributo prezioso. Questo potrà verificarsi se essa accetterà di realizzarsi non in una dimensione descrittiva, sostanziale, ma *apofantica*, come momento di continua e costante interrogazione e supporto, ma non dispensatrice di verità e di certezze. In conclusione, quindi, la filosofia dovrà scegliere di prendere il posto che le spetta, ovvero calarsi nella effettività della vita e non nella costellazione delle scienze descrittive intente

alla ricerca di costanti punti di fissazione.

### 3.7 La morale di Jankélévitch

Il rifiuto di ogni dimensione morale dogmatica, categorica normativa ed il riconoscimento dell'impurità quale condizione del soggetto- in unione alla temporalità nella quale il soggetto si trova a vivere- rappresentano i concetti di fino a questo punto esposti e che nutrono la morale jankélévitchiana. Tenendo presente tali coordinate è possibile, ora, illustrare le varie articolazioni dell'*asistemico sistema*<sup>65</sup> morale del nostro autore.

La morale jankélévitchiana tratteggia quale unica dimensione propria del soggetto quella di essere in un *costante equilibrio acrobatico*, poiché per l'agente è impossibile rimanere fermo in una condizione, ma come un ciclista l'agente ha costantemente necessità pedalare, di essere in movimento per restare in equilibrio.

Uno degli aspetti più particolari e critici della visione jankélévitchiana e che merita di essere sottolineato è la *ambigua* natura morale riconosciuta al soggetto. Infatti, seppure discostandosi da ogni morale intellettualistica - si pensi all'agire socratico ed a ogni possibilità di considerare l'agire morale come qualcosa di insegnabile, si pensi a sofisti - la risposta sembra essere questa; infatti, differenza assume nel discorso jankélévitchiano la dimensione della coscienza e la dimensione della virtù, intesa come particolare atteggiamento volontario nel mondo, nel senso che il soggetto è un essere che deve scegliere di essere morale e virtuoso e può riuscire in tale dimensione per una propensione verso di essa. In altre parole, dunque, per Jankélévitch l'uomo è un *essere coscienzioso*<sup>66</sup>, naturalmente potremmo dire, ma da tale condizione non deriva necessariamente il corretto agire morale degli individui.

Si può dunque cercare di intendere in questo modo il passaggio in cui il filosofo francese indica la presenza come di una *voce*, di una *sentinella*, un *non-so-che*, costantemente presente e costantemente assente in ogni essere umano. Questa presenza sempre assente a noi stessi, tale pluralità, doppiezza, *alterità* che esiste all'interno degli individui altro non è che la

---

<sup>65</sup> M.L. Flacco, *Il traité des vertus di VL. Jankélévitch*, in "Giornale di Metafisica", n°4, 1975, p. 405-433.

<sup>66</sup> V. Jankélévitch, *Traité des vertus I. Le sérieux de l'intention*, cit., p. 145.

coscienza. La descrizione fornita, di essa, da Jankélévitch assume i tratti del *dáimon* socratico, la presenza del *divino* nel soggetto. La sostanziale differenza tra la coscienza, per il filosofo francese, non ci indica *che cosa* fare. Allo stesso modo, però, è la coscienza, il foro interiore, l'intimità dell'individuo, ad essere interamente morale, anche se il più della volte, osservando l'agire degli esseri umani essa sembra non esserci o quanto meno essere lontana da ciò che sembra poter essere detto o indicato come morale.

Quindi, quale rapporto vi è tra la coscienza e la morale? Per cercare di rispondere a tale quesito, utile sembra riproporre una analogia<sup>67</sup> che Jankélévitch stesso propone. La questione che viene ad essere proposta dall'autore si basa sulla possibile analogia tra la dimensione di coscienza e la dimensione del *Cogito* illustrata da Descartes. Infatti, per Jankélévitch più si agisce moralmente più si continuerà in tale direzione. Allo stesso tempo, più si pensa, più si dubita e più si dubita e più si pensa, sembra dire Cartesio nelle Meditazioni Metafisiche. Questo paragone sembra poter essere valido, tuttavia esso mostra immediatamente il suo punto debole. Infatti, non è possibile, suggerisce Jankélévitch, porre una concordanza tra l'avanzamento logico dialettico del pensiero e l'attività morale. Infatti, ad ogni pensiero sembra che il *cogito* acquisti sempre una potenza superiore e che esso quindi presenti dei gradi nei quali articolarsi. Contrariamente, la dimensione morale non presenta nessuna graduazione o scala, bensì chiede di essere realizzata sempre con la totalità dell'anima, del cuore.

La coscienza, pertanto, è interamente morale e più si tenta di sopprimerla più essa appare con altrettanta forza; questo porta a considerare come gli eventi morali non siano quelli che hanno una realizzazione positiva (una buona azione, un buon comportamento), ma la totalità delle azioni che vengono ad essere effettuate. Quello che differenzierà un'azione realmente morale, altro non sarà che l'intenzione che la accompagna e la realizza. In questo modo, dunque, vi saranno delle differenze chiare e nette che distingueranno quei compiti *infiniti*, quegli *imperativi morali* che contraddistinguono nella filosofia di Jankélévitch la prospettiva morale.

---

<sup>67</sup> V. Jankélévitch, *Il paradosso della morale*, cit., p. 22.

### 3.8 Una morale del non-so-che: i paradossi della morale

La visione morale proposta dall'autore assume i tratti di quell'*indicibile*, di quell'*ineffabile* che non è possibile descrivere ma che, come viene ad essere ripetuto dall'autore, è ciò che ogni individuo cerca, poiché in realtà lo ha, già, trovato. I caratteri della proposta morale jankélévitchiana, pertanto, non solo non possono essere ricondotti a particolari modi di agire, ma chiedono al soggetto di realizzare comportamenti paradossali e *contraddittori*. Un esempio può aiutare a comprendere quali caratteri di *equivocità*<sup>68</sup> e contraddizione, tipici del non-so-che, contraddistinguono la morale jankélévitchiana. Nel caso, estremo, limite, che un soggetto fosse in pericolo di morte ed un individuo fosse nelle circostanze opportune di salvarlo, avrebbe l'obbligo morale di farlo, anche se questo comportasse il rischio del sacrificio della vita di colui che si appresta a dare soccorso. Questo perché la dimensione morale chiede di realizzare, con il proprio agire, la *contraddizione* interna che la caratterizza: destinare i propri sforzi, le proprie energie ed anche la propria vita all'*Altro*.

Come racchiudere e spiegare tale *paradosso della morale*? Jankélévitch racchiude in due brevi *imperativi* tale paradossalità della morale: “*vivere per te*” e “*vivere per te fino alla morte*”<sup>69</sup>.

Come poter accettare una condizione così irrazionale? Come riuscire a fare della priorità dell'altro la leva sulla quale orientare le proprie azioni? Dove può condurre una morale di questo tipo?

Il punto di partenza, deve essere chiaro, consiste nello specificare come la morale del filosofo francese ha come obbiettivo quello di liberare, in primo luogo, l'Io, il soggetto, l'individuo dalla mania, dalla fobia della conservazione, della prevaricazione sull'altro al fine di garantire ed ingrandire il proprio sé. In maniera riduttiva e semplicistica, è possibile indicare il pensiero morale jankélévitchiano sotto il segno dell'*altruismo*, ovvero del pensiero per l'*altro*, considerata come via attraverso la quale superare l'*egoismo*, che naturalmente contraddistingue i soggetti. Tale approccio, proposto dal filosofo francese, richiede un profondo e radicale cambiamento della prospettiva dalla quale si giudica e si osserva il mondo:

---

<sup>68</sup> V. Jankélévitch, *Il puro e l'impuro*, cit., p. IX

<sup>69</sup> V. Jankélévitch, *Il paradosso della morale*, cit., p. 50.

*l'altro* non può essere considerato solo come un *ostacolo*, un *impedimento* per la propria realizzazione, ma, al contrario, deve essere considerato sempre come portatore di un *valore unico ed infinito*. L'alterità, dunque, deve essere vista e concepita come *organo-ostacolo*, ovvero come ostacolo, e spinta per la realizzazione degli imperativi morali suddetti. Il compito del soggetto morale, dunque, è quello di difendere la vita, il valore di questo *altro* proprio per il fatto che è differente e diverso da se a costo di mettere a repentaglio la propria esistenza. Una precisazione sembra doverosa: Jankélévitch non chiede al soggetto di *sacrificarsi* senza se e senza ma per l'altro; infatti, agire moralmente non consiste in un sacrificio folle, ma si realizza nel momento in cui la vita di ciascuno è guidata dal pensiero verso l'altro, dalla priorità che viene accordata all'altro rispetto all'Io individuale. Questo, infatti, è il più grande *sacrificio* che una dimensione morale possa chiedere.

Se tali elementi costitutivi della dimensione morale jankélévitchiana portano, quanto meno, ad assumere un atteggiamento scettico, maggiormente sarà possibile essere dubbiosi per le argomentazioni che il filosofo porta a sostegno di tale tesi.

Perché, dunque, ciascuno dovrebbe preferire e porre come propria priorità *l'altro* a sé? La risposta è limpida e cristallina nelle pagine di Jankélévitch: non vi è spiegazione alcuna, non ci sono perché, *quid*, nessuna causa, nessuna spiegazione razionale. Il vivere per l'altro, anche fino alla morte, altro non è che la *forma* in cui si trova ad essere formulato l'*imperativo categorico* di questa nuova morale che chiede di abbandonare ogni razionalità ed *amare l'altro indipendentemente da tutto*.

Le motivazioni che conducono Jankélévitch alla formulazione di tale paradossale, contraddittorio, imperativo morale risentono nel loro eco profondo delle condizioni storiche che si sono realizzate nelle metà del Novecento.

Il soggetto non ha maggiore valore della totalità, il singolo viene dopo il genere e perciò quello che deve essere preservato nelle azioni morali del soggetto è la condizione *dell'essere umano*: preservare la vita di un altro soggetto, significa accorrere in aiuto ad un *fratello* a qualcuno diverso, ma anche profondamente uguale a se, ovvero ad un *simile-diverso*.

Come è possibile realizzare concretamente questo altruismo, quanto si

può mettere da parte la *spinta alla conservazione*, allo sviluppo di sé presente naturalmente nell'essere umano? Come vincere quel vitale e sempre forte *egoismo* che abita le coscienze?

Soltanto l'*amore* potrà essere quella spinta, quel movimento, quella propulsione che permetterà di agire moralmente e di rispettare le condizioni paradossali dell'atto umano. Questo perché solo l'amore è ciò che *ama*, nonostante e malgrado non vi siano ragioni per tale amore, ovvero ama soprattutto perché non ne vale la pena.

La condizione secondo la quale, per Jankélévitch, è possibile vivere per l'altro si realizza, appunto, nella possibilità che l'uomo ha di poter amare. Tramite l'amore, dunque, è possibile realizzare quello slancio soggettivo, innocente, autentico *verso l'altro*.

Si pongono così con evidenza le eccezionalità e le sfide che apre la morale di Jankélévitch, che chiede di rivolgerci con un amore senza *quantità*, senza *maniere* insomma chiede di “*amare e basta*”.

Fino a che limite il soggetto ha le possibilità di realizzare la propria *nichilizzazione* per il bene dell'altro? Fino a che punto è possibile spingersi verso il *non-so-che*? E' giusto morire, sacrificarsi per l'*altro*?

### 3.9 Ascesi o totalità d'Amore?

Quanto emerso fino a questo punto, suggerisce di assumere un atteggiamento ambiguo verso le risposte *possibili* ai quesiti in precedenza proposti, poiché nessuna delle forme che Jankélévitch propone ha elementi definitivi e categorici; risulta complesso riuscire ad identificare con chiarezza il processo dell'atto morale. In questo senso, pertanto, è utile soffermarsi sulla differenza sostanziale che si determina tra un processo di *ascesi*, che il soggetto può compiere ed un percorso di *umiltà*, di *amore*<sup>70</sup>, segno dell'autenticità morale. Infatti, coloro che compiono o, *rectius*, credono di compiere, un percorso di ascesi verso Dio, giungono fino al punto in cui non possono più procedere senza perdere la propria vita. Di questa esperienza non avranno una consapevolezza, ma ne avranno una sorta di *reminescenza*. Nel processo ascetico il soggetto, come si è avuto

---

<sup>70</sup> V. Jankélévitch, *Traité des vertus II. Les vertus et l'amour*, cit., p. 243.

modo di sottolineare, procede in quello che crede poter essere un momento di purificazione salvifica per se stesso. Tali condizioni non si ritrovano, invece, nell'*umiltà* che contraddistingue la dedizione e l'amore serio, sincero, verso l'*Altro*. Un amore dimentico di sé che non ha paura di mettere da parte quel senso di autoconservazione sacrificandosi per la vita dell'*altro*. Ecco dunque il passaggio all'estremo, quell'approdo al dono del *tutto*, come è richiesto, ma nel contempo offerto, dalla moralità.

Il movimento dell'amore tende dunque verso il proprio contrario, verso il sacrificio, verso la morte, poiché tale è la condizione tragica dell'esistenza. Di fronte a questa assurda richiesta il soggetto si sentirebbe in condizione di rifiutare di spingersi in una simile avventura. L'errore più grande di un tale rifiuto, è di credere che le possibilità dell'esistenza degli individui siano differenti da quella tragica condizione che, invece, li caratterizza. La legge dell'amore, tuttavia, permette all'uomo di poter scegliere una via altra e di trasformare così quelli che sono gli *impedimenti*, *i malgrado*, *gli ostacoli* in *organi*, in *possibilità*, in *potere*.<sup>71</sup>

Si ritrova, dunque, nella filosofia morale, come nella dimensione teoretica la dinamica dell'*ostacolo* - *organo*. Infatti, tutto il discorso jankélévitchiano fa leva proprio su tale presupposto: se e solo se si presentano delle condizioni svantaggiose, difficili ed opposte a quelli che sono i fini, gli obiettivi da realizzare, tanto di più è necessario realizzare uno sforzo, provare un dolore per realizzarlo. Soltanto se il soggetto ha qualche cosa da perdere allora si potrà parlare di sacrificio, ovvero se vi sarà una *rinuncia*, uno scarto, il soggetto avrà realizzato qualcosa di importante.

Per Jankélévitch ciascuno ha sempre qualcosa da perdere e, a livello più generale, ma complessivo, ciascuno ha la propria esistenza, il proprio minimo *ontico*, quel *male minore* per il filosofo. In questo senso, quindi, la proposta dell'autore non ha come fine quello di incoraggiare al suicidio, tutt'altro. Infatti, di fronte alla tragedia dell'esistenza, il più grande ostacolo che il soggetto deve quotidianamente affrontare è necessario che lo affronti al fine di realizzare il meglio da tale diatriba. Non conta uccidersi senza senso per un altro, ma conta l'intenzione di crederlo possibile e, quindi, così facendo, si realizza l'azione morale. In questo modo, ritroviamo come il

---

<sup>71</sup> V. Jankélévitch, *Il paradosso della morale*, cit., p. 134.



centro del discorso morale rimanga l'intenzione. Quello che conta è la possibilità di *crederlo possibile* e di avere intenzione di farlo, anche se tale circostanza potrà non accadere; allo stesso tempo ciò indirizzerà in un senso ben preciso e virtuoso le azioni che il soggetto deciderà di realizzare.

In questo modo, si comprende come, nella vita morale, acquisti un peso importante la dimensione della *volontà*: non è possibile evitare che il domani accada, ma è possibile fare sì che accada un *certo* domani.

### 3.10 La volontà nell'agire morale

Si è cercato di mettere in luce come il *dovere* morale dell'uomo sia in realtà un compito *impossibile* ed *infinito*; nonostante ciò il soggetto è tenuto a fare tutto il possibile per realizzarlo. Pertanto, la dimensione morale ha uno stretto legame non solo con la coscienza, ma anche con la nostra *volontà*. Infatti essa, per Jankélévitch, è l'unica maniera completamente e totalmente dipendente del soggetto. In questo senso, dunque, è da intendersi la centralità dell'intenzione, della volontà, nella prospettiva del filosofo francese: *ciò che voglio è quello che posso fare*. Pertanto, un'azione morale non si rivela *impossibile*, poiché al di fuori delle possibilità del soggetto, ma quando non vi è l'intenzione, o meglio si presenta una *cattiva volontà* che si oppone a tale scenario.

Di fronte alla sfida che tale *dovere* infinito pone al soggetto, deve per necessità venire meno ogni gerarchia di valori, ogni programmazione, ogni catechismo, dogmatismo, consiglio o precetto.

La filosofia morale di Jankélévitch, quindi, si configurerà come una *filosofia dell'impegno quodditativo*<sup>72</sup>. Si intende, dunque, che nessun gesto morale sia *obbligatorio* e *garantito*, il soggetto ha sempre la possibilità di agire altrimenti.

Nella filosofia jankélévitchiana, pertanto, la dimensione della morale non si realizza né come una condizione naturale del soggetto e neppure come una attività continua; essa altro non è che *la conversione ad un nuovo ordine, l'avvento di una nuova era*. Può osservarsi come, secondo la visione di Jankélévitch, pertanto, l'accesso ad una *vita* autenticamente *morale*,

---

<sup>72</sup> V. Jankélévitch, *Traité des vertus I. Le sérieux de l'intention*, cit, p. 126.

mediante un allontanamento, un'eliminazione della vita precedente, sia assimilabile all'ingresso nella vita delle comunità religiose (per esempio quella cristiana).

Tale ingresso, tuttavia, è *precario* ed ha bisogno di una *conferma quotidiana* e richiede una forte dose di *umiltà*. In questo senso, dunque, la condizione morale assomiglia e si accosta maggiormente alla sensazione di *imperfezione* e di *precarietà*, piuttosto che ad una compiacenza delle proprie scelte. In questo senso, dunque, deve essere inserita la riflessione morale di Jankélévitch che indicherà nella dimensione delle *virtù* la concreta possibilità di una corretta vita morale, proprio per la precarietà che la virtù porta in se stessa.

### 3.11 Il sacrificio necessario

L'imperativo morale, pertanto, richiede al soggetto di non vivere per sé, ma di vivere per l'altro ed in questo si realizza il *sacrificio necessario*, che comporta la sopportazione del *dolore* da parte del soggetto medesimo. Il dolore, costante presenza non solo per la dimensione morale, ma anche per le peculiarità tragiche che caratterizzano l'esistenza, assume i tratti tipici dell'*ineffabile*.

È possibile costituire un'analogia tra il dolore e la morte: essa è indispensabile a livello generale, ma viene ad essere ritenuta come una grande ingiustizia quando viene ad essere vissuta personalmente dal singolo individuo. Quello che solitamente si verifica è il rifiuto da parte degli esseri umani del *dolore* in sé, al pari della morte, nella sua effettività; ciò in base ad una erronea interpretazione. Per questo, spesso, il dolore viene ad essere accostato ad un *mezzo* tramite il quale l'uomo offre i propri servizi ad una divinità gelosa, piuttosto che lo scotto che deve pagare il peccatore per giungere innocente al giudizio universale. Il dolore, dunque, viene ad essere solitamente pensato come ad un processo di espiatione, come ad un mezzo che permette al soggetto di purificarsi e, altrettanto spesso, si pensa e si spera ad una *magica* compensazione del dolore. In base a tali convinzioni, si consolida il pensiero secondo il quale il dolore sia una condizione opposta ed inversa a quella del piacere, mentre il dolore è sia fuori dall'atto che dalle cose; esso è, in ultimo luogo, strettamente legato all'*intuizione*. In questo

quadro, pertanto, emerge come nella morale jankélévitchiana il dolore assuma una valenza ed un peso rilevante nella dimensione *etica*.

Il dolore, quindi, non è utile nella misura in cui viene ad essere considerato come un mezzo per raggiungere un fine: esso però può diventare un'importante *occasione*<sup>73</sup>, non di rassegnazione, ma di *trasformazione*. Jankélévitch anche in questa circostanza ricorda dell'inutilità, come nel caso della morte, di chiedersi il *perché* si soffra, preferendo porre l'attenzione sulla *accettazione* di questa condizione del soggetto.

Un esempio di come poter comprendere l'azione del dolore nella vita può essere offerto dalla tragedia di Edipo. Il protagonista della tragedia di Sofocle, ha come colpa quella di essere sopravvissuto alle conseguenze delle proprie azioni. Infatti, quello che accade ad Edipo dipende da una colpa pregressa, ovvero la sua stessa esistenza. Il dolore e l'azione sono uniti dalla *sanzione*, essa è la regolarizzazione del dolore e la manifestazione della *solidarietà* cosmica, nonostante il dolore sia tale poiché esso è *individuale, non cedibile, inalienabile*. La risposta, dunque, che per Jankélévitch deve essere data al dolore, non è la *disperazione*, ma un'assunzione di serietà; ciò significa accettare che il dolore sia una parte, una condizione dell'esistenza e, nonostante ciò, affrontarlo in maniera da poterne trarre delle buone occasioni. Se può essere accettata seriamente tale condizione del dolore e della sofferenza, allora, la coscienza si muoverà con agilità e con uno *slancio centrifugo*.

Concludendo, è possibile riassumere le condizioni generali della filosofia di Jankélévitch: rifiuto di ogni morale *eteronoma* che ignori l'esattezza, la particolarità, la precisione delle esperienze personali; la necessità della consapevolezza del proprio agire, ovvero la necessità di sapere il *perché* di come si agisce. Infatti, è la consapevolezza che distingue i soggetti dalle macchine, ovvero avere ragione senza sapere il perché equivale ad avere torto. In ultimo luogo, affinché si possano realizzare le condizioni del cuore, la coscienza e le sue figure devono essere prese *seriamente*, con l'anima intera. Il soggetto dunque non è né giudice, né testimone, né spettatore, ma deve essere *attore* della propria vita.

---

<sup>73</sup> *Ivi*, p. 30.

### 3.12 L'agente morale

Cosa poter trarre dalla morale di Jankélévitch?

Uno degli aspetti più significativi dell'impostazione jankélévitchiana è quella di riferirsi direttamente al singolo, all'individuo e di renderlo responsabile della comunità in cui si trova a vivere, ad imparare a guardarla con occhi diversi, a gestire la relazione con l'altro con preoccupazione ed attenzione. Infatti, la filosofia deve essere quella spinta alla presa di consapevolezza, di responsabilità e quindi all'azione. Se ciascuno, contrariamente, si muovesse nel mondo con diffidenza e fare sospetto e minaccioso nei confronti dell'alterità non vi sarebbe azione, ma paralisi. Si spiega, dunque, la necessità per Jankélévitch di costituire una morale che sia rivolta alla particolarità ed al cuore di ogni singolo individuo. Tale compito è arduo, complesso e supportato da nient'altro che da se stesso; la ragione non comprende, non lascia spazio all'altro, poiché determina categorie concetti, che portano in primo piano l'Io. La sfida per un futuro diverso deve partire dalla possibilità, non riferirsi ad un "me", ma ad un "noi"; le sofferenze, i dolori, le gioie, rimangano profondamente individuali, ma non allontanino il soggetto dalla fraternità che lo lega alla comunità in cui vive. Guardandosi attorno, dunque, l'individuo osserverà che esistono altri soggetti che combattono la sua stessa battaglia e, proprio in tale circostanza, si prospetta l'esigenza di una scelta: non bisogna porsi come spettatori rispetto alla vita degli altri, ma è necessario rendersi partecipi ed attivi. Questa è la distinzione, per il filosofo, tra l'*automa morale* e l'*agente morale*: infatti, per essere agenti morali non è sufficiente raggiungere alcuni scopi in determinate condizioni, altrimenti ogni soggetto sarebbe interscambiabile; è necessaria, invece, l'*intenzione*, il *gesto* che si compie. In altre parole, dunque per Jankélévitch, esistono delle radicali differenze a seconda di quale prospettiva, quale punto di vista venga assunto nel mondo ed il *dover fare in una certa maniera* diventa una condizione rilevante ai fini della valutazione morale. Il soggetto, sottoposto all'inalienabile legge della alternativa, deve necessariamente decidere, utilizzare la propria libertà per scegliere di fare ciò che si deve fare. La libertà è ciò che ci permette di prendere le decisioni che più riteniamo consone a noi, ma la medesima è anche ciò che ci rende responsabili delle nostre azioni. Per questo la

dimensione morale non può trovare un'analogia né con la psicologia né con il diritto: queste ultime, infatti, giustificano e limitano la libertà dell'uomo in base alle circostanze, agli accadimenti che si sono realizzati, mentre la responsabilità morale del soggetto è *infinita* e va oltre ad ogni *circostanza*.

### 3.13 *Traité des vertus*

L'opera cardine dell'impianto morale jankélévitchiano è il *Traité des vertus*, all'interno del quale vengono ad essere riprese ed esposte le principali coordinate precedentemente meglio analizzate. In particolare, soffermarsi ed analizzare tale opera permette di toccare da vicino come la *teoria delle intenzioni* possa realizzarsi nell'effettiva esistenza dell'uomo attraverso l'esercizio della *virtù*. Centrale e costante è stato il riferimento *all'Etica Nicomachea* di Aristotele, che ha permesso a Jankélévitch una sponda critica per sviluppare in modo più chiaro possibile la sua idea di moralità. Jankélévitch iniziò a scrivere il *Traité des vertus* nel 1939 e ci vollero più di dieci anni prima che l'opera venisse pubblicata. Sicuramente quello che non aiutò l'autore a trovare un editore che accettasse di pubblicare il testo fu la sua grande lunghezza e complessità, come lo stesso autore ha avuto modo di ricordare in più occasioni nello scambio epistolare con l'amico Beauduc<sup>74</sup>. Quello che è inteso essere l'obbiettivo della summenzionata opera è di riuscire a mostrare come l'importanza morale risieda sempre nella decisione e nelle modalità attraverso le quali il soggetto decide di agire.

Come affrontare, pertanto, l'analisi delle modalità dell'agire umano?

A parere di chi scrive, un approccio che può considerarsi corretto nel proseguire nella presente dissertazione è quello di partire dall'esame delle virtù fondamentali, delle quali deve essere impregnata ciascuna azione morale. Si passerà, pertanto, dall'analisi della virtù del *cominciamento*, ovvero il *coraggio*<sup>75</sup>, fino a quella della fine, ovvero la *carità*, passando attraverso i concetti di *fedeltà* e *giustizia*.

La precarietà della virtù rappresenta al massimo grado la condizione di equilibrismo morale che contraddistingue la vita dell'individuo. La *fedeltà*, la pazienza, la modestia e l'amicizia sono delle virtù che il soggetto può

---

<sup>74</sup> V. Jankélévitch, *Une vie en toutes lettres*, a cura di F. Schwab, Liana Levi, Parigi, 1995, p. 320.

<sup>75</sup> V. Jankélévitch, *Traité des vertus II. Les vertus et l'amour*, cit, p. 124.

acquisire senza eccessivo sforzo, ma che possono, altresì, facilmente decadere in ipocrisia ed in compiacenza in poco tempo. Differentemente da queste virtù, vi sono, invece, quelle che il soggetto non potrà mai acquisire, ma che può toccare e fare proprie nell'*istante*: ovvero, la generosità, l'umiltà, il sacrificio. Sebbene possa sembrare semplice in quale delle condizioni sia possibile rintracciare il miglior grado di moralità, allo stesso tempo il discorso di Jankélévitch invita a comprendere l'inefficacia e l'irrilevanza di pretendere di porsi in un'unica dimensione e come soltanto l'amore sia in grado di risolvere tale contraddizione.

### 3.14 Jankélévitch e Aristotele a confronto

Aristotele distingue nell'*Etica Nicomachea* due tipi di virtù: *dianoetiche* ed *etiche*<sup>76</sup>. Delle prime, egli sostiene che esse traggano la loro origine dall'insegnamento e che abbiano bisogno di molto tempo per svilupparsi, mentre, delle seconde, egli ritiene che si sviluppino dall'abitudine. Jankélévitch ricalca la distinzione aristotelica, sostenendo che le virtù, lungi dall'essere una caratteristica naturale del soggetto, si realizzino in circostanze particolari, accompagnate da altrettanto specifici stati d'animo. Una seconda comunanza tra la visione dello Stagirita e quella jankélévitchiana si realizza nel comune rifiuto di considerare le virtù come degli *archetipi*, delle idee, ma si ritiene che esse assumano il proprio valore nelle circostanze in cui si realizzano e nelle relazioni che intrattengono. In questo modo, dunque, emerge chiaramente come non si possono indicare dei valori assoluti, in quanto gli stessi non possono che assumere un valore relativo a seconda di come vengano realizzati dalle *intenzioni* umane. In questo scenario, dunque, vengono meno tutte quelle condizioni di origine platonica, come ricorda il filosofo seguendo l'analisi aristotelica, per le quali era impossibile commettere volontariamente un'azione malvagia, poiché le motivazioni non erano da ricercare nella condotta di coscienza morale del soggetto, ma nella sua *deficienza* conoscitiva<sup>77</sup>. Jankélévitch sottolinea come, in realtà, nella dimensione dell'effettività dell'esistenza, non solo come sia possibile volutamente commettere azioni malvagie, ma come le

---

<sup>76</sup> *Etica Nic*, 2,1, 1103a 23-26.

<sup>77</sup> V. Jankélévitch, *Traité des vertus II. Les vertus et l'amour*, cit., p. 42.

stesse possano essere realizzate agendo, tuttavia, per fini considerabili in altre accezioni come *meritevoli*, ad esempio, in nome della verità. Jankélévitch rompe in questo modo con il platonismo ed il dogmatismo che sostengono l'esistenza del paradigma del *Bene*, della *Verità*, indipendentemente dal pensiero e dalle azioni del soggetto. Jankélévitch, al contrario, sottolinea come sia il *Bene* che la *Verità*, oltre a non essere dei paradigmi, acquistino la loro importanza se e solo se esiste un attore che li realizzi (in modo morale).

Questo perché, sottolinea l'autore, la valutazione morale del bene e del male non dipende dalle azioni che vengono compiute, ma dalle *intenzioni* che le realizzano. La centralità dell'intenzione è conseguenza, nella prospettiva del filosofo francese, dell'abbandono di qualsiasi elemento fisso, dogmatico, categorico, che possa essere posto come punta o valore assoluto. Infatti, essere morali non significa agire conformemente a qualche cosa, ma, piuttosto, agire in modo *sincero, coraggioso*, ovvero *disporre* tutta la propria anima con devozione verso la realizzazione di quell'unico, paradossale e contraddittorio *imperativo* indicato da Jankélévitch: *ama il prossimo tuo come te stesso*. Il significato profondo di questo *comandamento* è di non amare il prossimo come se fosse un altro me, ma *come se fosse me*.

### 3.15 Le virtù

Sempre nell'Etica Nicomachea, Aristotele sottolinea come la virtù altro non sia che una disposizione dell'anima. In particolare, il filosofo greco individua la presenza di tre tipi di motivi dell'anima: *passioni, capacità e disposizioni*<sup>78</sup>. Tra queste tre, la virtù, per Aristotele, altro non è che la *disposizione*, ovvero l'atteggiamento, le modalità con cui ci si rapporta alle condizioni dell'esistenza. A questo punto, la teorizzazione aristotelica aggiunge ancora un passaggio: la virtù è la disposizione a scegliere il *giusto mezzo*, ovvero optare per un criterio di scelta proporzionale che non realizzi mai delle condizioni di eccesso. Si è già avuto modo di sottolineare, ma si approfondirà meglio ora, come la dimensione della morale in Jankélévitch

---

<sup>78</sup> *Etica Nic*, II, 45, 1105 a 20.

non sia da considerarsi come la scelta di un giusto mezzo. Inoltre, per il filosofo francese, le virtù non sono né delle caratteristiche naturali, né delle abitudini, ma piuttosto un *lusso supplementare*. La volontà da parte di Jankélévitch di sottolineare la dimensione accidentale della virtù è rivolta a sgombrare il campo da fraintendimenti; infatti, se la morale fosse una natura seconda dell'uomo, e, quindi, gli individui fossero *virtualmente virtuosi* non vi sarebbe lo sforzo, il dolore ed il sacrificio nella realizzazione delle virtù stessa.

In altre parole, sarà nella quotidianità, nell'esperienza che l'uomo virtuoso, coraggioso, si rivelerà inaspettatamente a se stesso. Si ritrova così quello stretto legame che sussiste non tra la moralità e la staticità, ma con la temporalità, con il *kairos*. Per esempio, il coraggio di un uomo emergerà durante una guerra, una situazione difficile, di fronte ad un pericolo e non in assenza di queste condizioni. Una complicazione per la realizzazione delle virtù nell'esistenza del soggetto è data dall'impossibilità dell'individuo di potersi mantenere in uno stato continuativo di virtù. Quest'ultimo, dunque, è quella luce che indica la condizione in cui è necessario mantenersi anche nei momenti in cui, come ad esempio nella dimensione della fede, si hanno maggiori difficoltà ad essere fedeli o virtuosi. Lo sforzo costante, quotidiano, rappresenta dunque la maniera d'essere dell'uomo. Accettare tale condizione seriamente significa essere consapevoli dei limiti propri dell'umanità, ma soprattutto delle sue possibilità. Soltanto se il soggetto deciderà di porsi in una relazione *amorosa* con l'*Altro da se*, allora egli potrà accostarsi sempre di più al mistero del *non-so-che*, iscritto anche nel suo stesso essere.

### 3.16 Conclusione

Una delle principali, tra le questioni che sono state poste all'inizio del capitolo, ha riguardato la possibilità di scoprire, nell'approccio morale di Jankélévitch, una via da intraprendere per valorizzare, oggi, la dimensione del senso. Quello che sicuramente è emerso consiste nel fatto che una visione morale come quella jankélévitchiana, da un lato ponga il soggetto completamente libero di fronte alle proprie scelte, ma dall'altra, metta in evidenza come le condizioni dell'esistenza del soggetto – posto in una dimensione temporale caratterizzata dall'irrepetibilità di ogni istante – non



permettano di accostarsi alla vita con superficialità o superiorità: il tempo e l'esistenza passano senza che l'individuo possa fare altro che cercare di mantenere costantemente se stesso.

Ad una prima visione, dunque, la filosofia morale jankélévitchiana appare indubbiamente affascinante nonostante la sua difficoltà di realizzazione, poiché essa non indica *che cosa* sia giusto fare, ma sembra lasciare spazio all'espressione di ciascuno. Il soggetto impuro, limitato e finito, una volta presa coscienza della condizione tragica della propria esistenza deve *scegliere* di immettere se stesso e le proprie azioni nella dimensione morale, e tale decisione non ha come supporto o argomentazione altro che il semplice e nel contempo complesso *imperativo* che, kantianamente, fa eco nella coscienza del soggetto.

La filosofia morale di Jankélévitch dunque, non solo dice di fare il contrario, ma può essere quella risposta in grado di cambiare la direzione del consueto agire umano. Il soggetto ha la necessità di porsi di fronte un *ostacolo, un limite* per poterlo superare, confrontandosi, lottando con esso ed in questo modo realizzando ed esprimendo se stesso. Tale atteggiamento può rivelarsi decisamente vantaggioso al fine di poter perpetrare un autentico agire morale in un mondo, in una società, dove non vi sono limiti, non vi sono divieti, dove tutto sia permesso; uno scenario dove, in fondo, nulla abbia valore.

Questo significa, per l'autore, che la filosofia non deve avere paura di cambiare direzione rispetto alle prospettive scientifiche o alle dimensioni dogmatiche. Lo scenario creato dalle prospettive scientifiche, infatti, ha diffuso l'illusoria convinzione che non possano esserci limiti alla conoscenza ed alle possibilità umane; in questo modo, giungendo ad eliminare qualsiasi ostacolo, ha reso gli individui inconsapevoli della loro propria vera natura ed ha portato ad un diffuso senso di onnipotenza e di superiorità, che ciascun individuo sente nei confronti dell'*altro*. Diversamente, le dimensioni dogmatiche errano per il fatto che pongono un limite che dipende da qualcosa di superiore al soggetto il quale non può partecipare *attivamente, dinamicamente*, alla costituzione del proprio essere, ma fanno sì che questo dipenda in maniera passiva da ciò che viene ad essergli comandato.

In conclusione, queste sono le sfide più significative che il pensiero

morale di Jankélévitch pone.

A parere di chi scrive, stante l'attuale condizione dell'essere della società e dell'essere umano, pertanto, appaiono evidenti tanto l'attualità quanto l'importanza del pensiero del filosofo francese, anche solo per un confronto critico.

Il capitolo successivo, avrà come scopo quello di comprendere maggiormente quale dimensione ed importanza il filosofo attribuisca alle virtù. Il perché della focalizzazione, da parte del filosofo francese, su tali dimensioni sembra essere ormai definita, ma verrà ripetuta ancora una volta per maggior chiarezza.

Una visione di senso che si realizzi a partire della condizione *anfibolica* del soggetto non può che essere centrata sul movimento della coscienza, dell'anima del medesimo. In questo modo, aristotelicamente, ciò che realizza determinati atteggiamenti rispetto a particolari circostanze nel mondo sono appunto le disposizioni d'animo, che altro non sono che le virtù.

Si analizzeranno in seguito alcune delle virtù trattate da Jankélévitch come il *coraggio*, cercando altresì di capire ed evidenziare quale ruolo venga ad essere attribuito dal filosofo all'*Amore*.

## QUARTO CAPITOLO

Nel capitolo precedente sono state evidenziate le tematiche fondamentali e caratterizzanti il pensiero morale di Jankélévitch, al fine di analizzarlo in via generale; in questa sede, invece, si procederà più nel dettaglio. In modo particolare si porrà l'attenzione su alcune forme e figure di *virtù*. La centralità di esse, nell'impianto etico proposto dal filosofo francese, emerge sotto molteplici profili. Nel corso della trattazione, si è sottolineato come, per Jankélévitch, l'aspetto centrale, fulcro del ragionamento riguardo la dimensione morale, siano le *intenzioni*, quali fattori determinanti l'agire. L'autore, infatti, sottolinea in questo modo come ciò che debba essere indagato e posto in questione non sia l'*essere* dell'uomo, quanto ciò che egli realizza, ovvero le sue azioni, il suo *fare*. Questa ulteriore precisazione è necessaria, a parere di chi scrive, per sottolineare il perché della direzione *contraria* intrapresa da Jankélévitch, rispetto alle correnti filosofiche a lui precedenti, in particolare come è emerso dal confronto con le filosofie *puriste*. Queste ultime, infatti, fraintendono lo spazio *reale* della morale, intendendola come una mera serie di norme e precetti volti a correggere l'*essere* corrotto degli individui, piuttosto che a focalizzarsi sulla dimensione dell'agire.

La filosofia morale jankélévitchiana su tale punto, contrariamente, non lascia possibilità di dubbi o fraintendimenti: è necessario accettare senza indugi la condizione esistenziale del soggetto, assumendo nei confronti di essa un atteggiamento di *serietà*, che consenta di porsi nella maniera più *semplice* e *sincera* di fronte alle *occasioni* della vita. Se e solo se si realizzerà tale *decisione*, ovvero, se il soggetto sceglierà per se stesso di assumere come bussola del proprio agire gli elementi tipici di una morale *aperta* e *virtuosa*, allora il suo stesso *fare* diverrà, anche per gli altri individui, un importante esempio di *testimonianza di senso*. Jankélévitch, pertanto, ritrova la ragione e la possibilità per il soggetto di entrare nella sfera della morale, delle *virtù*, non in un principio che *ante-rem* ne motivi e ne giustifichi le possibilità, ma unicamente nella scelta *responsabile* e *tenace* che ciascuno può decidere di intraprendere. Il comportamento morale per l'autore, infatti, non può essere

differente dalla realizzazione della vita stessa; esso deve essere il *movimento spontaneo* in cui si realizza l'*effettività* del soggetto. In questo senso, dunque, il filosofo francese sottoscrive la visione kantiana<sup>79</sup> che indica solo ed esclusivamente nella *volontà del soggetto* l'atto di riunificazione della *virtù* all'interno dell'esistenza ed in essa soltanto la sua possibile attuazione. Tale precisazione permette di evidenziare maggiormente alcuni elementi legati alle *virtù*. La visione delle filosofie classiche, in relazione a tale argomento, era solita identificare le virtù con degli esempi di *eccellenze umane*, di talenti eroici, che rappresentassero un modello di condotta degno di ammirazione e fonte di imitazione ed omologazione per tutti i componenti della società. Molti erano i miti, le narrazioni, che venivano ad essere declamati al fine di individuare quegli atteggiamenti virtuosi, *unici*: come ad esempio il coraggio di Achille, il multiforme ingegno di Ulisse, la ponderatezza ed il sacrificio incarnati nelle scelte di Ettore, etc. . Jankélévitch, al contrario, specifica come la possibilità di poter realizzare un agire virtuoso non dipenda dal talento, che può essere scritto nel destino di pochi, ma sia strettamente connesso alla caratterizzazione di un'anima che si determini *volontariamente* sotto il segno della *trasparenza* e della *serietà*<sup>80</sup>. Appare così evidente come l'obiettivo dell'argomentazione jankélévitchiana sia quello di allontanare ogni possibile identificazione tra il *talento*, l'*atteggiamento*, e la dimensione delle virtù. Una delle differenze tra le virtù e l'eccellenza ed il talento consiste nel fatto che le prime si realizzano in una coralità, in una molteplicità, mentre il talento, spesso, è legato ad una unica particolare attitudine. La possibilità della totalità ed organicità in cui si possono realizzare le virtù dipende, per Jankélévitch, dal fatto che nella dimensione della coscienza non siano valide le regole di spazializzazione della realtà. Questa idea viene ad essere ripresa dalla teorizzazione di Bergson che, nel *Saggio sui dati immediati della coscienza*, aveva già posto l'attenzione sull'impossibilità di poter estendere la dimensione spaziale alla sfera della coscienza. Un'altra distinzione e differenza si riscontra nell'atteggiamento che accompagna l'esibizione di un talento e la realizzazione dell'agire virtuoso.

---

<sup>79</sup> V. Jankélévitch, *Traité des vertus II. Les vertus et l'amour*, cit., p. 36.

<sup>80</sup> *Ivi*, p. 38.

Nella dimensione della morale è l'*intenzione* che accompagna l'agire ad essere determinante ed a fare sì che, soltanto colui che agirà in maniera *disinteressata* nei confronti del compiacimento degli altri e del successo di se stesso, potrà essere considerato come un agente morale. La solitudine, la mancanza di celebrità, sono le condizioni spesso opposte a coloro che vivono e rendono costantemente pubblici i propri meriti.

In questo modo sono state esposte le principali considerazioni a partire dalle quali, pertanto, è possibile comprendere come la tematica delle virtù non debba essere affrontata con l'intenzione di cogliere quali *forme* poter attribuire loro, per il fatto che esse non rappresentano uno stato di confusione quanto più un *pluralismo caratteriologico*. In questi termini dunque, le virtù non devono, nell'ottica jankélévitchiana essere intese come categorie astratte, ma come modi effettivi di determinare il proprio agire.

La domanda che può fungere da guida in questa analisi può essere: *come*, dunque, riuscire a vivere l'esistenza non fermandosi a voler essere solo degli intrepidi e dei coraggiosi, dimenticando di essere fedeli e prudenti? In altre parole, quali particolari atteggiamenti potranno essere iscritti nella dimensione della virtù? A quali condizioni?

#### *4.1 Perseveranza e sacrificio, un avvicinamento al coraggio*

La proposta morale jankélévitchiana, in ultima analisi, pone tra le condizioni fondamentali dell'agire etico la predisposizione alla *perseveranza* e alla *tenacia*. Infatti, soltanto tale *habitus* può essere quell'elemento che consente realmente al soggetto di attuare un costante rinnovamento dell'azione morale; evitando di cadere, pertanto, nella convinzione erronea che l'aver compiuto un gesto morale sia di per sé un valore guadagnato ed ottenuto una volta per sempre. Si tratta dunque, per Jankélévitch, di mettere l'accento su quale sia la direzione verso la quale tende l'agire morale. La via da seguire, quale autentica prospettiva etica, per il filosofo, è quella rivolta alla realizzazione del *bene* e della *felicità* dell'*altro*, per il quale fine non serve alcun tipo di talento, ma solo l'essere coraggiosi ed altruisti nel decidere di porsi su questo cammino. Questa spinta decisionale non è possibile, per Jankélévitch, definirla o determinarla;

essa è *qualcosa* che *parla* dentro ogni essere umano e che ciascuno riconosce, poiché, in fondo, altro non è che *amore*.

La riflessione su condizioni e forme, che possono aver caratterizzato la vita di ciascuno, può essere un aiuto per una migliore focalizzazione dei concetti che si stanno illustrando. E' possibile, infatti, comprendere come molte delle condizioni determinanti l'agire possano, spesso, derivare da un principio di *emulazione* verso ciò che si ritiene, il più delle volte, più che giusto, molto attraente e desiderabile. Le condizioni che oggi regolano i costumi sociali, come si è avuto modo di sottolineare nei precedenti capitoli, mostrano come siano considerati esempi di modalità di agire virtuoso ed eccellente persone e condizioni che, difficilmente, ed in casi rari, rappresentano una dimensione di *sacrificio*, di *sofferenza*. Si presti attenzione: non si tratta di sostenere che l'agire debba essere necessariamente degno solo in condizioni di dolore, sofferenza, ma che il vero *coraggio*, oltre ad avere una manifestazione più unica che rara, presenta delle condizioni particolari per realizzarsi. Un uomo coraggioso, in altre parole, non sarà colui che ha saputo vincere una prova di forza, come nella mitologia greca accade ad Ercole, ma, piuttosto, degno di lode è l'agire di coloro (si pensi a medici, piuttosto che ai genitori) che quotidianamente vivono e si sacrificano per il bene degli altri mettendo in secondo piano loro stessi. L'esempio proposto permette di sottolineare come non necessariamente ad un'azione debba conseguire un premio, un encomio, piuttosto che la salvezza; per Jankélévitch non è valida, nella dimensione morale, la legge della causa e dell'effetto, riassumibile nella chiara espressione: *Dio non deve niente a nessuno*.

Le considerazioni sino ad ora riportate portano il filosofo francese a riflettere sull'impossibilità di poter apprendere, a livello pedagogico, l'agire morale. Su tali elementi si pone la base di confronto tra la visione jankélévitchiana e la visione intellettualistica della morale proposta sia nella filosofia platonica che in quella aristotelica, e che rappresenta uno dei momenti centrali dell'analisi delle virtù. In altre parole, è possibile imparare ad essere coraggiosi?

## 4.2 Che cos'è il coraggio?

Alla domanda suddetta, è possibile dare molteplici risposte. Se si volesse assumere una visione *intellettualistica*, tipica della visione platonica, la risposta sarebbe positiva, in quanto, per il filosofo greco, la morale è oggetto di una *scienza intelligibile*. Tre sono i piani nei quali si realizza la dimensione della morale platonica: *ottimismo*, *intellettualismo* e, infine, *l'idea della morale come condizione di eccellenza*<sup>81</sup>. Si procederà ora a specificare questi concetti. L'*intellettualismo* in parte dipende dalle accezioni in cui, nella visione platonica, sono intese le virtù stesse. Platone, infatti, indica nella dimensione *noetica*, legata cioè all'attività conoscitiva del soggetto, il loro spazio più proprio. La virtù altro non è che *phronesis*<sup>82</sup>, ovvero quella sfera essenzialmente legata all'intelligenza. In secondo luogo, per quanto concerne il punto legato all'*ottimismo*, la concezione del pensiero greco in generale, rafforzata ulteriormente dalla prospettiva platonica, è strettamente connessa alla concezione stessa del *male* ed alle modalità mediante le quali possono venire ad essere commesse le azioni malvagie. Ovvero, come viene precisato da Platone, l'eventualità di commettere il male quale azione consapevole e quale dato di fatto incontrovertibile presente nella realtà, è da scartarsi; ciò poiché il *male* viene ad essere considerato, dal filosofo greco, non tanto come una *sostanza*, quanto come una rarefazione di bene. Quanto appena detto conduce Platone a sostenere l'impossibilità di compiere azioni volutamente malvagie o cattive, in quanto il riferimento rimane sempre alla dimensione conoscitiva; chi commette il male, non lo realizza volutamente, ma pensa di compiere un bene: la colpa dell'azione, dunque, è di non conoscere. Se, pertanto, la dimensione intellettuale è determinante nella sfera dell'agire, allora ne discende, nell'ottica platonica, la possibilità di correggere tale atteggiamento erroneo, deviante, attraverso una presa di conoscenza. Spostando il discorso ad un livello più generale, è possibile, quindi, per la filosofia platonica insegnare ad essere uomini giusti e virtuosi, in quanto la virtù dipende dal grado e dalla completezza della conoscenza.

---

<sup>81</sup> *Ivi*, p. 42.

<sup>82</sup> *Ivi*, p. 43.

In questo modo, si giunge al terzo punto: la possibilità di suddetta acquisizione dipende dalle capacità e dagli strumenti che ciascuno degli esseri umani possiede singolarmente. Questa valutazione porta alla conclusione che, non avendo tutti le identiche possibilità per comprendere, non vi possa essere un'unica reazione, positiva, all'insegnamento. Platone si esprime chiaramente su questo punto nella costituzione della sua Repubblica ideale indicando, tra i compiti dello Stato, quello di essere promotore e garante dell'educazione attraverso una selezione tra quelli che mostrano di essere in possesso degli strumenti migliori per apprendere.

In conclusione, dunque, secondo la visione platonica, è possibile insegnare la virtù, ma *solo* a coloro che si mostrano in grado di comprenderla<sup>83</sup>.

Jankélévitch sottolinea come, anche nell'*Etica Nicomachea* di Aristotele, si possano ritrovare, con le dovute distinzioni, condizioni simili a quelle espresse dall'intellettualismo platonico. In particolare, lo Stagirita sostiene la possibilità di un *travaso pedagogico*, ovvero, la possibilità di attuare un processo di insegnamento che si realizzi in un *crescendo quantitativo*. Tuttavia, diversamente dalla visione platonica, Aristotele sottolinea come le virtù possano essere apprese attraverso l'esercizio e, inoltre, non in maniera esclusiva da coloro che posseggono gli strumenti migliori. Aristotele sostiene che l'uomo assume, apprende, delle particolari *abitudini*, che non intaccano le sue essenziali peculiarità, ma che ne modificano l'*habitus*. Questo per lo Stagirita significa che, allo stesso modo in cui è possibile passare da una conoscenza incerta ed erronea ad una conoscenza certa, parimenti si possa realizzare un processo di miglioramento che porti ad un passaggio da atti incerti ad atti sempre più sicuri.

A tal punto si è in grado, pertanto, di ritrovare, con relativa facilità, i punti di critica e di distacco della filosofia di Jankélévitch rispetto ai modelli precedenti, costituenti i principali paradigmi morali elaborati durante tutta la tradizione occidentale.

La dimensione dell'agire morale, rispetto alle concezioni platoniche ed aristoteliche ed in opposizione ad esse, è caratterizzata, per Jankélévitch, solo da un *movimento spontaneo*<sup>84</sup>, inedito per ciascuno e, per tale motivo,

---

<sup>83</sup> *Ivi*, p. 56.

<sup>84</sup> *Ivi*, p. 68.



impossibile da insegnare. Nell'*effettività* del soggetto e nella gestione della sua esistenza non esistono, per il filosofo francese, né maestri né allievi e ciascuno è contemporaneamente maestro ed allievo di se stesso. Allo stesso tempo, trattandosi di realtà legate all'agire umano, come si è ribadito più volte, la posizione di Jankélévitch non è a senso unico. Infatti, alla domanda guida di questo paragrafo, che indagava circa le possibilità di imparare ad essere virtuosi, si trova come risposta<sup>85</sup>, nella pagine del *Traité des vertus*, la proponibilità tanto di una dimensione affermativa quanto di una negativa. L'essere *anfibolico*, *doppio* dell'uomo, il suo essere mezzo *angelo* e mezza *bestia*, non permette, secondo Jankélévitch, di poter dare una risposta netta, positiva o negativa, ma le contempla entrambe. Ciò che, però, rimane al di fuori di ogni discussione è che l'*atto di volontà*, originario ed inaugurante il volere dell'individuo, è una condizione che non può che essere assunta se non nella solitudine del soggetto. Per *volere* bisogna *volere di volere*, e ciò non è possibile da apprendere: è solo la volontà che comincia e risolve l'esitazione iniziale e per essa non vi sono né corsi, né insegnamenti. Jankélévitch, pertanto, sostiene, in fondo, come l'atto iniziale, inaugurale, sia esclusivamente legato alla volontà del soggetto, a prescindere da precedenti insegnamenti, ma che, tuttavia, una volta compiuta tale inaugurazione, tale origine di questa seconda *natura*, il soggetto, a questo punto, dovrà e, conseguentemente, sarà in grado, di *imparare* a continuare a procedere in questa direzione, ovvero a continuare a *volere agire moralmente*. Tuttavia, predetta possibilità di apprendimento, che nella visione jankélévitchiana si realizza tra l'*incoscienza* e la *segreta incubazione*<sup>86</sup>, mostra come, in fondo, non si apprenda nulla di essenziale. Il *volere*, negli esseri umani, è come l'atto di respirare, nessuno può insegnarlo ed esso, comunque, costituisce un'azione che tutti realizzano in ogni istante. E' tuttavia opportuno, a tal punto, operare una precisazione circa l'operazione retorica di equiparare l'azione di *volere* a quella di respirare; infatti, nonostante entrambe siano presenti in ciascun individuo, l'azione del *volere*, in ottica morale, deve, in primo luogo, assumere le dimensioni di un *dovere*<sup>87</sup>, secondariamente, tale passaggio non è né automatico né necessario

---

<sup>85</sup> *Ivi*, p. 80.

<sup>86</sup> *Ivi*, p. 76.

<sup>87</sup> *Ibidem*.

ma, ciò che conta, è che in tutti vi siano le stesse possibilità di attuarlo. Questo concretizza l'elemento centrale su cui si basa la *responsabilità* dell'agire. Ciascuno, sottolinea con forza Jankélévitch, ha le possibilità come un altro di diventare *virtuoso*, poiché non si tratta di apprendere, in senso stretto, ad agire; questo poiché ciascuno ha già dentro di sé tutti gli strumenti, uno su tutti la capacità stessa di *volere*. Ciascuno è *scopritore* della propria natura e delle possibilità ad essa connesse. Si ritrova in queste considerazioni l'anima romantica che caratterizza la filosofia di Jankélévitch nella sua totalità. Lo stesso Schelling, infatti, sostiene l'impossibilità di *apprendere a volere* e ad essere saggi ed in tale asserzione si ritrova traccia di quell'*inesprimibile dell'effettività*, del *non-so-che*, jankélévitchiani<sup>88</sup>.

Entrare nella dimensione della morale significa accettare chiaramente come le aspettative, le previsioni, sperate ed ipotizzate, vengano ad essere puntualmente deluse da una natura che, leopardianamente, rappresenta la *legge dell'inflessibile fatalità*. Essa è *destinale necessità* ed in questa sua essenza non vi è conoscenza che possa giungere per modificarla. Le virtù, ma è possibile applicare lo stesso discorso anche alla salvezza ed al merito, non sono una realtà che si determina in base alla quantità dell'operato, del lavoro svolto, ma consistono solo nella *purezza del dolore e del cuore* che le vivono. Appare chiaro come tali condizioni, che caratterizzano la qualità morale, non dipendano e non siano da concepire come frutti, ricompense dell'operato morale stesso, in quanto ciò che eticamente è stato compiuto dal soggetto, in realtà, è come se non fosse mai stato fatto e, dunque, sia *costantemente* da rifare. In aggiunta, basandosi su quanto sostenuto da Jankélévitch, è possibile operare una similitudine tra la dimensione morale e la dimensione del riposo e del sonno. Per essere più chiari: si ritiene che la sfera morale condivida più tratti con la sfera del riposo che con quella del lavoro, poiché, benché si debba necessariamente operare la scelta di *volere*, in ogni caso, l'operazione da porre in essere può essere paragonata, nelle sue proprie modalità di svolgimento, a come ciascuno si possa lasciar sprofondare nel sonno senza sforzi né tensioni, dovendosi presupporre che, in tal modo, *innocentemente*, debba essere realizzata l'azione morale. La paradossalità della proposta jankélévitchiana emerge, nuovamente, in tutta la

---

<sup>88</sup> *Ivi*, p. 60.

sua ampiezza: il compito di un movimento spontaneo, non conscio di sé, risulta essere un compito *impossibile* per un esistente *coscienzioso* qual è l'essere umano.

Occorre, ora, riprendere e specificare l'argomento delle modalità attraverso le quali il soggetto prende la *decisione* e *sceglie* di uscire dalla condizione statica e stazionaria (si pensi concretamente allo stato della *noia* precedentemente analizzato) per immettersi così nel flusso *diveniente dell'esistenza*. Nel tentativo di essere ancora più chiari, si ribadisce come lo stesso Jankélévitch paragoni questo momento fondamentale, unico ed irripetibile, alla concezione che S. Kierkegaard propone quando si riferisce al *salto*, quale unica via per il soggetto, di abbandonare ogni ambito di ragione e porsi nella *fede*. Nel capitolo precedente è stato messo in luce come, per il filosofo francese, la possibilità per il soggetto di compiere questa scelta inaugurante sia la condizione che gli può consentire di agire contro una parte della sua natura e porsi, in tal modo, con un movimento di *conversione*, nella dimensione morale. Occorre ora domandarsi: come si attua tale *inizio*?

Il processo di conversione a questa seconda natura, che rappresenta la vita etica, trova il proprio inizio, *paradossalmente*, nella realizzazione di un *movimento* già morale: un'attuazione di *coraggio*. Come comprendere questo paradosso?

Per poter dare una risposta a questo quesito è necessario, a livello metodologico, fare propri alcuni passi del pensiero jankélévitchiano, anche a rischio di rallentare o rendere più complessa la sua rielaborazione, ma ottenendo come vantaggio di mantenere in primo piano le argomentazioni proprie del filosofo. Pertanto, sarà necessario fare un *passo indietro* ed *uno a lato*, come se si seguisse un percorso tortuoso.

La condizione del soggetto rispetto non solo alla dimensione morale, ma anche a quella strettamente gnoseologica si è sottolineato essere segnata dall'*incertezza*. Inoltre, si è evidenziato come la condizione *anfibolica* del soggetto lo ponga continuamente a metà cammino tra l'essere angelico e l'essere bestiale ed in concreto come solo il *dinamismo*, l'*inquietudine*, possano essere le condizioni della sua *esistenza*. L'essere umano, dunque, lontano dall'essere contrassegnato da sicurezze e certezze, è posto in una condizione di *vagabondo*, di ricercatore senza sosta. Questi elementi, che

per il filosofo francese rappresentano le condizioni dell'umano, a parere di chi scrive, evidenziano una continuità ed una comunanza tra la dimensione *destinale* della popolazione ebraica e la condizione, generale per il filosofo, degli esseri umani. L'uomo, pertanto, portatore di modalità più *dionisiache* che *apollinee*, ricerca qualcosa di imprecisato e di non definibile, ma che sente e sa di dover cercare; in tal senso, per Jankélévitch, la condizione di un amante non è diversa. Infatti, colui che ama si pone alla ricerca, con tutto il cuore, di ciò che ama, senza sapere perché e senza sapere dove cercare. La voce della coscienza, la presenza del divino nell'uomo, il *dàimon*, sono alcuni degli appellativi incompleti e parziali che mostrano la condizione del soggetto; la direzione verso la quale è necessario che egli si rivolga per comprendere non è conosciuta, ma viene a costituire motivo di ricerca. Questa dimensione presente nell'uomo, che costantemente lo mette in cammino e che chiede di essere ascoltata, mostra *come* si possa realizzare un *movimento* iniziale della morale, *pregresso* e *precedente* ad una sua collocazione effettiva nella dimensione etica. Alla domanda iniziale del paragrafo, dunque, è possibile rispondere che la possibilità di iniziare ad agire moralmente è già nel soggetto stesso, come la motivazione del vagabondare dell'amante. Entrambe le condizioni sono, in una certa misura, già date, ma inaccessibili. E' questa incessante ricerca verso tale *non-so-che*, che da sempre appartiene al soggetto e che da sempre gli sfugge, che porta la coscienza errante dentro l'avventura, la quale realizza il destino di ciascuno. Il *coraggio* rappresenta, dunque, la presa di volontà e l'inizio del *volere*, della scelta e della decisione. Infatti, l'uomo coraggioso è colui che vive in maniera avventurosa e che è in grado di saper cogliere le *occasioni* che incontra durante l'esistenza. Come si è già avuto modo di sottolineare nei capitoli precedenti, l'essere avventurieri, nel senso più proprio, e coraggiosi significa che il proprio *ricercare* non è volto alla costante ed incessante ricerca della sola *novità*, ma è volta alla ben più significativa presa di *consapevolezza* di *voler* vivere appieno la propria effettività, nonostante il prendere delle decisioni con un forte grado di *libertà*, *consapevolezza* e *responsabilità* comporti l'assunzione di un'elevata dose di rischio.

Il fascino suscitato da azioni di coraggio, ma ancora di più, il disonore di fronte ad atti di vigliaccheria, rappresentano entrambi degli esempi di quelle

*leggi non scritte* delle quali un tempo si aveva molto rispetto e di cui, oggi, si è persa qualsiasi traccia. Una delle caratteristiche della prospettiva morale jankélévitchiana consiste nel portare nuovamente sulla scena il valore delle azioni e degli effetti da esse prodotte. In questo modo, pertanto, è possibile capire l'importanza, il senso ed il profondo significato che viene ad essere attribuito alla *virtù* del *coraggio*, nella morale jankélévitchiana. L'autore francese sostiene, come si è accennato precedentemente, che realizzare un atto di coraggio sia già, in realtà, una modalità di essere coraggiosi.

Al fine di meglio comprendere e mettere in luce quelle che sono le caratteristiche che rendono tale virtù così preziosa per il filosofo, è utile paragonare e confrontare il pensiero dello stesso con quelle visioni del coraggio che hanno, nel corso dei secoli, rappresentato un modello.

La tradizione classica, greca e latina, presenta, senza ombra di dubbio, i primi modelli a cui rivolgersi, come lo stesso filosofo francese invita a fare. Due sono i paradigmi che si possono proporre: il modello *oplitico-marziale*, incarnato dalle figure degli eroi omerici, ed uno successivo ed ulteriore, incarnato, invece, dalla figura di Socrate, tramite la sua vita e, soprattutto, la sua morte. Procedendo con ordine, dunque, è possibile incontrare nello scenario greco un modello di coraggio che si realizza e trova la migliore espressione nella figura dell'*eroe mitologico*. Le decisioni che vengono prese dall'eroe sono spesso rivolte alla conquista della *fama*, della *gloria*, della *lode*, poiché le *eccezionalità* che gli appartengono, le virtù che incarna, sono così rare e preziose che non possono che condurre alla scelta di una vita rivolta alla conquista dell'*immortalità*, attraverso la gloria ed il ricordo nei secoli. In questo quadro, pertanto, l'uomo coraggioso è colui che non ha paura di affrontare le situazioni più estreme e temibili, una su tutte, la morte. In non poche occasioni nella mitologia classica, infatti, la morte in guerra, conquistata attraverso uno scontro di forza, di dolore, rappresenta l'emblema del *vero* coraggio. Un esempio di questo modello opolitico è l'atteggiamento ed il comportamento, di un personaggio omerico che viene ad essere spesso indicato come l'eroe per eccellenza: Achille. Nell'*Iliade*, infatti, viene ad essere narrato come, il *divino* Achille, dopo essere stato informato profeticamente dalla madre Teti delle conseguenze mortali a cui avrebbe portato la sua partecipazione alla guerra di Troia, decide senza paura di prendervi parte ugualmente. L'esempio della scelta drastica dell'eroe, mostra

come ciò che interessa ad Achille non sia la *vita*, quanto la morte con le sue condizioni, poiché essa diviene lo *strumento* di valutazione del coraggio del campione. Il riferimento ad Achille, quale modello di coraggio oplitico, non è casuale; infatti, che tra le componenti che rendono, nella visione classica, un soggetto *coraggioso*, non siano considerate solo le sue gesta, ma anche la sua bellezza. Infatti il concetto secondo il quale la bellezza esteriore, considerata come specchio dell'armonia dell'anima (*Kalos kai agathos*), può essere tradotto e fatto coincidere con quello *charme* che rende affascinante ed ammirevole le gesta dell'eroe. La visione omerica, tuttavia, viene ad essere sostituita da altre considerazioni nel mondo classico; elementi come la forza, la brutalità vengono ad essere scalzati dal modello *intellettualista*, tipico del modello socratico di virtù. Infatti, si ritrova sia nella visione platonica, ma anche in quella aristotelica, una condizione di *phronesis* tra le condizioni necessarie alla realizzazione del coraggio e delle virtù. Platone specificherà come un coraggio che non contenga in sé il *logos* non potrà che essere considerato al pari di un *istinto fisico ed incosciente*. Coraggioso, dunque, sarà colui che possiederà una certa *saggezza, prudenza e pudore*, colui che rifiuterà l'acclamazione ed il riconoscimento degli altri poiché, data l'eccezionalità di cui è portatore, difficilmente verrà ad essere realmente compreso nella sua virtù, nel suo coraggio. L'*intellettualismo* socratico modifica, pertanto, completamente le regole dell'agire umano; gli individui sono invitati alla padronanza di loro stessi, al comando dell'intelligenza. Un esempio della distanza considerevole riscontrabile tra i due modelli, quello *socratico* e quello *oplitico-marziale*, può essere ravvisato nella differente concezione del sacrificio e della morte di Achille e di Socrate, nonché nelle modalità descrittive dei due eventi. La condanna a morte di Socrate assume, nella tradizione filosofica, una funzione *civilizzatrice* in quanto essa è vissuta sia dal maestro di Platone che dai suoi adepti con tranquillità, assenza di emozioni, di sentimentalismi od esibizionismo e, parimenti, viene descritta mediante uno stile privo di enfasi. Appaiono così evidenti le profonde differenze tra l'idea di morte socratica rispetto alla rappresentazione, quasi teatrale, del modello oplitico-marziale, dove non solo nel momento della caduta dell'eroe, ma anche nel suo compianto, vengono rimarcate le sue eccezionalità. Il paradigma socratico pone in primo piano *il pudore* quale condizione di saggezza, di

ragione, che corona l'azione coraggiosa eliminandone tutte le caratterizzazioni legate alla sfera dell'emotività.

Infine, è da porre sotto analisi la visione del coraggio proposta da Aristotele ed esposta dallo stesso nell'*Etica Nicomachea*. Lo Stagirita, sottolinea come radicale e fondamentale sia la distinzione tra coloro che possono essere considerati coraggiosi e coloro che, erroneamente, vengono considerati come tali, ma che possono venire facilmente smascherati nella loro essenza di impostori. La visione generale aristotelica, nei confronti delle virtù, è di considerarle come delle disposizioni *giuste*, proporzionali ed appropriate rispetto alle condizioni dell'*esistenza*. Tale proporzione si raggiunge, per il filosofo greco, cercando sempre di evitare i comportamenti *eccessivi* comportando, pertanto, la necessità di realizzare il giusto mezzo. Per quanto concerne la disposizione d'animo legata al coraggio, la visione stessa di Aristotele può essere considerata come una via di mezzo tra i due modelli precedentemente esposti. Infatti, anche per lo Stagirita una delle condizioni che distinguono il coraggio da ciò che spesso, invece, viene ad essere considerato tale, ovvero *viltà* o *temperanza*, è l'agire come *prescrive la ragione*. L'atteggiamento dell'uomo di coraggio sarà, pertanto, rappresentata dalla calma e non dall'impeto o dalla frenesia, ma, contrariamente, da quello che entrambi i modelli sopra esposti rifiutano, la visione aristotelica sottolinea la presenza della *paura* come condizione dell'atto di coraggio. In questo punto, dunque, la visione presente nell'*Etica Nicomachea* si pone in discontinuità con quanto teorizzato precedentemente ad essa.

Le considerazioni precedentemente addotte permettono a Jankélévitch, in primo luogo, di sottolineare ciò che manca totalmente nella dimensione greca: la possibilità che il soggetto incontri degli *ostacoli*, delle difficoltà, con le quali dover fare i conti. Il fatto che la dimensione classica non contenga questa condizione fa sì che vengano meno quegli elementi costitutivi e fondamentali per il coraggio. La dinamica, già evidenziata precedentemente, dell'*organo-ostacolo*, si trova ad essere uno degli aspetti principali della filosofia morale jankélévitciana, la quale sarà la molla che permetterà l'azione di *coraggio*. La visione greca, non prevedendo alcun ostacolo, non mette in evidenza la difficoltà del passaggio tra il pensiero e l'atto. La proposta jankélévitciana stravolge, completamente, tutte le figure

sopra elencate, che non appartengono solo all'Età Classica. Si pensi, ad esempio, alla dimensione propagandistica dei regimi totalitari del Novecento, i quali diffondevano come modello di comportamento e di valore elementi quali la forza, il coraggio e la virilità, riproponendo, dunque, il mito dell'uomo che ha coraggio solo se è *senza macchia e senza paura*. Contrariamente, le condizioni, che per il filosofo francese accompagnano l'azione di *coraggio*, sono tutt'altre. Per essere coraggiosi, per prima cosa, non bisogna esserlo e, soprattutto, non bisogna esserne consapevoli. Il coraggio è *fragile* e non può durare che il tempo *drastico* dell'istante e non può essere, come tutte le altre forme dell'agire morale, né *tesaurizzato*, né *capitalizzato*. Il *coraggio* è un *paradosso*, una *contraddizione*: esso è quell'istante, sottolinea l'autore francese, tra la *paura* e la *paura vinta*. Proprio nel momento di indecisione, ciascun soggetto, *eroe per se stesso*, vive tutta la dimensione di *ambiguità* che caratterizza la situazione del coraggio, trovandosi conteso tra l'esitazione della paura e la spinta all'azione. La decisione coraggiosa, dunque, altro non è che un'azione che è un *quasi-niente*, un *non-so-che*, un'*istantanea apparizione disparente*.

In precedenza si è evidenziato come le visioni intellettualistiche mostrino come la *saggezza* e la *ragione* siano tra le componenti fondamentali dell'azione coraggiosa. La filosofia morale di Jankélévitch tocca le idee intellettualistiche rovesciandole: infatti, la ragione è necessaria non per preparare o effettuare l'azione, ma è ciò che deve essere superato e permette all'azione coraggiosa di realizzarsi. Si configura, così, una forma concreta di quello che, nel precedente capitolo, era stato detto essere la condizione paradossale della morale: ciò che è l'ostacolo per l'azione diventa esso stesso la motivazione, lo slancio necessario all'agire. La visione intellettualistica platonica, piuttosto che la visione stoica, errano, secondo il filosofo francese, nel non riconoscere la condizione *tragica* dell'esistenza. L'eroe jankélévitchiano, pertanto, sente forti e pesanti le esigenze ed i timori del suo cuore, contrariamente all'ideale romano o greco che portava in trionfo gli eroi di guerra osservando con orgoglio la loro sostanziale *analgesia* ed *atarassia*. Il cervello, pertanto, in quanto organo moratorio presenta la possibilità, per il soggetto, di rimandare l'azione e quindi di essere più vile che coraggioso. Per Jankélévitch, quindi, il *coraggio*, piuttosto che alla saggezza, assomiglia maggiormente alla giovinezza, momento della vita in



cui tutto è in continua e costante trasformazione, dove le certezze non trovano la possibilità di ancorarsi in quanto il giovane è costantemente scopritore di nuovi sensi e significati. La visione del *coraggio*, per il filosofo francese, è ben colta dalle parole di San Paolo, il quale mostra come il coraggio non sia saggezza, ma *folia* che nega la realizzazione dei consigli dell'intelligenza.

#### 4.3 Il coraggio delle virtù

La virtù del *coraggio* è, contemporaneamente, sia *formale* che *categorica* ed il valore del medesimo è indipendente dalla sua realizzazione o dal fine perseguito. Il *coraggio* è, concretamente, *azione da realizzare effettivamente e movimento* che deve essere effettuato *personalmente*; ognuno deve essere creatore ed attore dell'azione di *coraggio*. Si è avuto modo di accennare ad un elemento che merita, ora, di essere approfondito. La visione jankélévitchiana mostra come la dimensione della *conoscenza* (poiché improntata alla razionalità) assuma una valenza *contraria* nel processo di avvicinamento del soggetto all'azione, rispetto a quella del *coraggio*. Infatti, il *pensiero*, attraverso l'analisi degli elementi e delle circostanze fattuali, tende alla razionalizzazione, realizzando maggiormente una sospensione dell'agire, piuttosto che essere un incentivo ad essa. La proposta jankélévitchiana vede in questo ostacolo, posto dalla coscienza, la condizione stessa del *coraggio*. Nei precedenti capitoli, si è visto come Jankélévitch estenda questa dimensione dell'*organo-ostacolo*, tipicamente bergsoniana, alla costituzione generale del soggetto. In altri termini, questo significa che la condizione degli esseri umani è segnata da questa dinamica nella sua totalità di sfumature. In tal modo, dunque, per affrontare la tragedia stessa dell'esistenza, il soggetto deve costantemente ricorrere al *coraggio* al di là di specifiche contingenze pratiche. E' possibile distinguere, nella visione morale del filosofo francese, due momenti del *coraggio*: una forma iniziale ed originaria, la quale si configura come l'accettazione da parte dell'uomo della propria esistenza, e le *scelte coraggiose* in concreto. Infatti, non si tratta semplicemente di accettare, con rassegnazione, l'esistenza del dolore, della sofferenza e della lotta quotidiana, ma, contrariamente, bisogna decidere di vivere queste condizioni con pienezza e speranza. Il *coraggio di*

*esistere* è ciò che si oppone a tutte quelle concezioni, come per esempio quella stoica che, di fronte alle gravose condizioni del destino degli individui, ritenevano massimamente saggio assumere un atteggiamento tipico della *karteria*, ovvero della rassegnazione. Assumere, nella vita, una posizione tipica del saggio stoico significa realizzare le condizioni tipiche di un profondo individualismo. Infatti, il *destino*, l'ostacolo invalicabile nella sua assolutezza, per il soggetto stoico, non può essere superato e, dunque, l'unica possibilità per una vita *tranquilla e saggia*, non può che essere al di fuori dalla comunità e dalla realizzazione quotidiana della vita. Essa, invece, per essere vissuta fino nelle sue sfumature più profonde, chiede al soggetto l'*impossibile*: decidere di assumere volutamente la condizione tragica della propria esistenza ed affrontarla e viverla con buon umore, gioia e speranza. Il *coraggio* rappresenta quel movimento fondamentale affinché si possano realizzare tali condizioni. In che modo esso può esso concretizzare questa impossibile impresa?

Una tra le realtà più tragiche che il soggetto deve accettare è la sua stessa esistenza finita, limitata e, soprattutto, mortale. Quali potrebbero essere, quindi, le motivazioni che possono convincere un individuo ad accettare un'esistenza di sofferenza, di dolore e morte? Non vi sono altre condizioni che quelle stesse fino ad ora descritte che rappresentino la natura umana e tali sono le motivazioni che il coraggioso accetta, scommettendo sul fatto che esse non si realizzeranno nel momento in cui egli sceglie di agire. Solo in questo modo, pertanto, si realizza tutta la dimensione *feconda e creatrice* dell'uomo virtuoso che vince la sterile rassegnazione. Si mostra ciò che, dunque, caratterizza l'azione coraggiosa: una volontà d'*amore* che trionfa, vincitrice, per il tempo di un *istante*, contro l'istinto egoista che porterebbe, contrariamente, alla rassegnazione od al vivere per sé; quando essere morali significa andare incontro all'altro dimentichi del sacrificio di sé.

Il *coraggio* è ciò che permette al soggetto di non scappare di fronte al pericolo, che permette di porre in essere un *movimento contrario*, cambiando segno all'azione che d'istinto il soggetto compirebbe; in tal modo, il *coraggio* viene a creare una *seconda natura* all'individuo: una *supernatura*. Questo rivolgersi verso il pericolo non deve essere confuso con vana curiosità, ma rappresenta il primo passo verso una *seria consapevolezza* del costo che deve essere pagato per mantenere se stessi e

ciò che si crede abbia valore. Il *coraggio* è quella condizione esistenziale che permette al soggetto di *vedere* l'occasione, il *kairos*, il momento opportuno, in tempo per non lasciarlo scappare. In questo senso, dunque, l'uomo di coraggio è colui che è lucido e freddo nelle sue considerazioni, non perché abbia una conoscenza di esse, ma perché ha accettato la sua condizione di costante *equilibrio acrobatico*, sia a livello gnoseologico che pratico. Gli uomini coraggiosi non sono solo coloro che, come gladiatori, mostrano i loro muscoli ad un pubblico che li osserva ed applaude le loro gesta; il coraggio vero non conosce riconoscenza, compiacenza o gloria.

Tre sono le forme in cui si realizza concretamente il coraggio: nell'essere *se stessi*, *l'accettare la sofferenza* e la *morte* e quella che, l'autore francese, indica come, *l'assunzione del cominciamento*. Queste forme indicano, si potrebbe dire in maniera impropria, quella seconda dimensione, più specifica e concreta, del coraggio.

La vita, nelle sue funzioni biologiche, se funzionanti, non richiede alcuna tecnica né alcuna particolare competenza. Le stesse considerazioni non valgono, per il filosofo, quando si estende il concetto di vita a tutte quelle condizioni economiche e sociali, che caratterizzano e rendono difficile l'esistenza. Le difficoltà concrete, dunque, in particolare nella dimensione dell'oggi, accentuate da tutti quei fattori di crisi che si è cercato di evidenziare nel corso dell'elaborato, richiedono uno sforzo, una buona dose di coraggio per essere affrontate. *L'essere se stessi*, ovvero riuscire a mantenere sempre presenti le condizioni del nostro agire, in maniera retta, rappresenta una scommessa impossibile per il soggetto. Questa sfida, però, se è irrealizzabile per la ragione, non lo è per la *volontà*, la quale agisce e si determina credendo di poter tutto ciò che vuole ed in questo modo il *coraggio*, diventato virtù, ovvero disposizione d'animo, spinge il soggetto a vivere come se tale sfida si potesse sempre vincere. Queste azioni possono essere attuate solo grazie alla *forza passionale* del coraggio e faranno sì che l'agire morale possa determinarsi a partire solo dall'*appartenenza* del soggetto a se stesso.

Il coraggio, in conclusione, più che essere una *virtù* è la condizione di tutte le virtù, quali la fedeltà, la giustizia, la sincerità, le quali non possono realizzarsi senza lo *slancio inaugurale* dell'atto di coraggio. In altre parole, tutte le virtù hanno bisogno di un cuore coraggioso che le realizzi, le

conduca al di fuori delle loro titubanze. Il coraggio, però, a sua volta si trova ad essere caratterizzato da una spinta che lo determina in un certo modo. Si tratterà, dunque, di cogliere quale sia il ruolo svolto dall'*Amore* nello scenario fino a questo momento descritto.

#### 4.4 L'Amore

Il sesto capitolo del terzo volume del *Traité des vertus*, è dedicato interamente all'analisi dell'*amore* e rappresenta uno dei momenti più intensi e caratteristici della riflessione jankélévitchiana. La centralità della dimensione dell'*amore* è tale in quanto esso, per il filosofo, altro non è che la *condizione* che permette di realizzare l'etica dell'intenzione.

L'*Amore*, per Jankélévitch, è *l'effetto d'insieme*, quello *charme* che è possibile percepire quando si rimane colpiti da qualcosa di *straordinariamente* bello; ciò che si percepisce, ma non si può toccare, definire, cogliere. In altre parole, quel *quasi niente* che continuamente si ritrova e continuamente si perde. La *carità*, la *compassione*, la *pietà*, possono essere definite come delle figure, delle realizzazioni concrete dell'*amore*, ma ciò che realmente può essere ritenuto tale deve essere ricercato nella particolare *disposizione* d'animo che lo realizza. Infatti, un gesto caritatevole, come per esempio l'elemosina ad un mendicante, può rappresentare, contrariamente alle apparenze, un'azione malvagia, nonostante esteriormente non lo si potrebbe certo dire. Infatti, quello che rende un'azione virtuosa e morale, come si è già sostenuto, non è il gesto in sé, ma l'intenzione ed il fine per cui viene ad essere fatta. Quindi, un individuo può decidere di donare qualcosa ad un altro solo per il proprio piacere oppure per trarne un qualche beneficio personale; ciò renderà gesti come la carità o la compassione decisamente lontani dalla dimensione dell'*amore*, quale condizione morale. Invece, se il gesto viene ad essere caratterizzato da una *sincera intenzione altruistica*, esso allora diviene un dono inestimabile, in quanto *donazione pneumatica* o *regalo di spirito*. Il gesto, dunque, non deve essere obbligatorio, ma deve sorgere spontaneamente dallo slancio *semplice* e *sincero* di un soggetto che si apre all'*altro*; un gesto d'*amore*.

L'amore è paradossale, equivoco ed ambiguo e per questi motivi è ciò che meglio permette al soggetto di realizzare la *paradossalità* dell'imperativo morale di vivere per l'altro. L'amore puro e semplice si attua solo se colui che ama realizza questa apertura verso l'altro, al di là di ogni circostanza o considerazione, vincendo e superando ogni ostacolo ed impedimento e, dunque, ecco come il movimento del coraggio è anch'esso riconducibile ad una dimensione d'amore. Jankélévitch sostiene, pertanto, non che l'amore abbia bisogno di particolari condizioni per diffondersi ed affermarsi, ma, anzi, che esso si dà al di là, oltre ogni determinazione e circostanza. Colui che ama davvero, non conosce il *perché* ultimo di questo slancio ed è proprio tale assenza di *spiegazioni*, ovvero di chiare e determinate circostanze o giustificazioni, che permette di cogliere la dimensione *categorica* ed *autonoma* dell'amore. Quest'ultimo, pertanto, nella prospettiva jankélévitchiana oltre ad essere al di fuori di ogni ragione, viene ad essere un elemento che va al di là di qualsiasi merito o valore: *ciascuno deve essere amato per quello che è*; colui che non si merita di essere amato, lo sarà proprio per questo *malgrado*, poiché tale è l'insegnamento paradossale della morale. Questo sentimento di *amore puro* è esso stesso una virtù: amare colui che non si merita di essere amato porta, in questo, il segno e la possibilità stessa della dimensione amorosa e morale. La possibilità, ribadisce il filosofo francese, non solo di poter essere amati, ma soprattutto di determinare la propria *effettività* sotto il segno dell'amore non dipende dal grado di *purezza* del soggetto, ma dalle *intenzioni*, dallo slancio e dalla perseveranza del suo cuore. Quindi non è dalla purezza che discende la possibilità dell'amore, ma è la presenza dello stesso ad essere fonte ed inizio di purificazione. Un esempio di questa attività di purificazione di cui l'amore è portatore può essere ritrovata, per il filosofo, nella vita di ogni individuo. Infatti, ciascuno, nella propria vita avrà, anche per un breve periodo, provato amore per un altro soggetto ed in quel lasso di tempo, avrà vissuto in una *modalità* completamente nuova. L'amore per l'altro, però, non si riduce semplicemente nella reciprocità o nella sofferenza di un amore non corrisposto, ma in qualcosa di ancora più radicale. L'esempio, che al meglio rappresenta tale dimensione, per l'autore, è il gesto del *perdono*. Infatti, colui che implora perdono non è colui che chiede di cancellare l'errore commesso, ma, anzi, avendone la piena consapevolezza,

si rivolge con la propria supplica ad una dimensione più profonda, presente in ciascun soggetto. Il gesto del perdono, quale atto di *amore*, è un gesto irrazionale, poiché esso non ricompensa e non ristabilisce la condizione di squilibrio causata dal torto e per questo rappresenta quel profondo sacrificio che l'*amore* richiede. Il riconoscimento da parte di un soggetto offeso delle richieste di quell'altro *Tu* che, rivolgendosi alla compassione umana, elimina quella distanza posta dalla dimensione della giustizia, inaugura così una nuova dimensione relazionale. Il gesto del perdono concesso rappresenta, per colui che lo riceve, un *debito infinito*, un debito inestinguibile, se si accetta di mantenere una prospettiva legata ad una visione mercantilistica, quasi materialistica del perdono. In realtà esso, se concesso con serietà e convinzione, rappresenta un'occasione, per colui che lo riceve, di trasformare questo slancio di *amore* ricevuto in un'opportunità di profondo e radicale cambiamento. In questo modo, è possibile aprire una dimensione altra che intenda la gestione della vita comune al di là di una giustizia e di un comportamento legato solo a valutare e quantificare offese e risarcimenti. Il gesto del perdono esprime in modo significativo, chiaro e forte, la paradossalità del gesto morale. In questo modo, per Jankélévitch, si realizza quella dimensione *ecumenica* dell'*amore*: infatti, anche la più gretta, narcisistica ed egoistica coscienza, se coinvolta nella dimensione dell'*amore*, può essere *dimentica* di se stessa e rivolta *totalmente* all'altro. Tale cambio di prospettiva diventa possibile attraverso due elementi: in primo luogo, tramite una *estensione* di tale concreta dimensione d'*amore*, consistente nel passaggio da una relazione tra due identità chiuse ad una generalità che le accomuni e le accosti entrambe; in secondo luogo, mediante l'accettazione della *precarietà* e dello *sforzo* che tale conversione morale richiede. L'unico modo affinché l'*amore* possa realizzarsi nella sua dimensione categorica e, dunque, non solo nell'*istante* come parentesi nella vita, è di rivolgere il proprio slancio sincero e semplice verso ciò che *universalmente* accomuna tutti gli individui. Si delinea, in questo modo, come l'*amore puro*, nella prospettiva jankélévitchiana, non sia solo quella attenzione e tensione nei confronti di un'identità definita e chiusa, ma piuttosto sia un *atteggiamento*, una *modalità* di relazione, un'*apertura intenzionale*, che guida il soggetto nell'esistenza non come un individuo tra individui, ma come un fratello tra altri fratelli. Soltanto in questo modo è possibile uscire dalla contraddizione

che limita e condiziona strutturalmente il soggetto egoistico e volgersi verso la realizzazione di un *amore puro, autenticamente altruistico*. Questa nuova realtà, possibile da realizzare tramite l'estensione di tale concezione dell'*amore*, che riconosca l'*altro*, non in una ulteriore soggettività eletta come la più preziosa e più cara di tutte, ma rivolta generosamente alla totalità di un *Tu* generale, può realizzare la dimensione paradossale dell'*amore*. Infatti, l'estensione di tale *amore*, non ne inficia la sua *intensità*, ma, anzi, lo indirizza nella direzione che gli è più propria. Infatti, la preferenza non sarà più rivolta ed indirizzata verso un gruppo specifico, ma verso quelle condizioni umane che vengono ad essere riconosciute come elemento *fraterno* della comunità. In questo modo, dunque, si può realizzare quel cambio strutturale di prospettiva che accompagna la possibilità di una interrogazione, una ricerca nuova del *senso*, caratterizzata da un più ampio e comune respiro. La possibilità di mettere mano alla costituzione di una comunità dove non si ponga come elemento cardine, o principio, la realizzazione personale ed egoistica di ciascun sé, ma che riconosca quanto predetto come condizione da superare. La preziosità della visione jankélévitchiana consiste nel mostrare come gli elementi della soggettività e della alterità trovino una loro possibile pacificazione ed equilibrio nel loro costante ed incessante, reciproco, superamento. Infatti, l'egoismo è la possibilità stessa del movimento altruistico, come esso lo è per l'affermazione dell'Io. In questo modo, non sarà la comunità a decretare la dimensione e le caratteristiche dell'*amore*, come invece viene ad essere oggi, ma è l'*amore* che si porrà come *dinamismo vitale* nella comunità stessa. La *metamorfosi amorosa*, facendo dell'*Altro* il prossimo può essere la via per la realizzazione di una comunità dinamica e non statica. La filosofia morale di Jankélévitch si presenta, pertanto, come una riflessione che spinge e dirige il pensiero a fare i conti con la possibilità della realizzazione di un autentico movimento *altero - centrico e disinteressato*.

## CONCLUSIONE

La panoramica sulle *virtù* conduce l'andamento di questo elaborato ai passi conclusivi. Uno degli obbiettivi di questa tesi è stato quello di riproporre il pensiero jankélévitchiano mettendone in risalto la natura *ineffabile* ed *aporetica*. In particolare, lo si è cercato di fare evidenziando la natura profondamente glorificatrice delle sfide e delle *sofferenze quotidiane*: poiché, a parere di chi scrive, esse possono essere un importante spunto di critica e di riflessione verso ciò che, erroneamente, sia in campo teorico che pratico, si intende come certo, ovvio e scontato.

Uno dei primi aspetti che questa conclusione vuole chiarire consiste nel sottolineare come l'affrontare lo studio delle pagine jankélévitchiane non possa che condurre a punti instabili di osservazione e non a stazioni da cui trarre considerazioni conclusive e definitive. Tali riflessioni finali, pertanto, intendono sia essere un bilancio dei vari aspetti messi fino ad ora in evidenza, sia sottolineare quali poliedrici e molteplici spunti di analisi e di riflessione permette di aprire lo studio della filosofia jankélévitchiana. Tra i tanti, un elemento che merita di essere posto subito in evidenza, consiste nel sottolineare come alcuni studiosi abbiano, a loro tempo ritenuto, come ricorda E. Lisciani-Petrini, che la filosofia di Jankélévitch fosse *inattuale* rispetto alla metà del Novecento, periodo in cui venne elaborata. Può quasi sembrare, decidendo di lasciarsi attraversare da una suggestione, che la filosofia, soprattutto quella morale, dell'autore francese sia riuscita a cogliere, agli albori, quei segni di indebolimento e di crisi ad oggi, ormai, ben noti e consolidati. La proposta di Jankélévitch, analizzata fino ad ora, mostra la consapevolezza, da parte dell'autore, di come la causa della crisi del paradigma del *senso* non sia da ricercare in null'altro che negli stessi processi categorici, definitivi, sostanzialistici, messi in atto dalla coscienza del soggetto stesso. In altre parole, si tratta di accettare come sia la crisi che la possibilità di una sua soluzione, quale riproposta di *senso*, cioè di un agire motivato e segnato da una forte valenza e significato (poiché anche questo significa agire moralmente), dipenda unicamente dal soggetto stesso. Il fascino, la bellezza e la forza della speculazione del filosofo francese si



ritrovano, quindi, nel fatto che la dimensione della moralità non richieda di trovare dei super-eroi, dei superuomini che possano indicare, forti della loro eccezionalità, la soluzione unica, certa e necessaria da seguire per poter ritrovare una dimensione morale e sociale, più degna e rispettosa, ma, contrariamente come *ciascuno*, nella sua speciale individualità, sia chiamato a rendere e dare testimonianza della sua lotta quotidiana *per* la vita e *nella* vita. Questi elementi, nella dimensione dell'oggi non suscitano alcuna attenzione e, ad essi, spesso, non viene attribuita la dovuta rilevanza, in quanto, il successo individuale o di gruppi considerati maggiormente degni, sono divenuti i parametri ed i paradigmi della società. La filosofia morale di Jankélévitch permette, contrariamente, di fare un passo a lato e di osservare con criticità e serietà questa condizione, mettendo in luce la necessità di ritrovare il giusto spazio della morale nella dimensione sociale; mostrando come da essa possa realmente dipendere la possibilità di riottenere una società più giusta e più equa, ricordando a ciascuno le *responsabilità* e le *potenzialità* inscritte nella propria esistenza, rispetto alle quali si ha il dovere di esserne gli *attori* principali.

Conseguentemente, pertanto, analizzare i punti centrali della filosofia di Jankélévitch comporta anche il vantaggio di riuscire ad evidenziare come, ancora oggi, il pensiero filosofico possa ricoprire un ruolo rilevante ed *utile*. Esso, infatti, può suggerire di far propri e di perseguire con coraggio, ogni volta che è possibile, gli elementi ed i fini che possono costituire un'*occasione* di cambiamento. Il presente elaborato vuole essere, nella sua piccola forma, un momento di riflessione sul contributo che la dimensione filosofica può dare nella società dell'oggi. La filosofia può essere non solo una via ed un percorso che metta in crisi e ponga domande sulla dimensione dell'essere o dell'agire umano, ma può ricordare, come più volte sostiene lo stesso Jankélévitch, la dimensione *aporetica* in cui il soggetto si trova a vivere. La possibilità di non essere totalmente consapevoli, l'impossibilità di poter formulare concettualizzazioni precise e definitive, di poter analizzare nel dettaglio ogni minima esperienza, non deve venir considerato come un limite da nascondere o da dover superare necessariamente, ma può essere, anche, il punto di forza, di bellezza e di mistero, che caratterizza, in maniera unica ed irripetibile, l'*esistenza*.

All'inizio della tesi si era sottolineato come una tra le motivazioni che hanno spinto chi scrive ad intraprendere una riflessione sui temi precedentemente esposti, fosse l'evidenza della condizione di sterilità e di frustrazione che regolano l'agire dei soggetti, oggi. L'elaborato dovrebbe aver mostrato, a parere di chi scrive, come la filosofia possa essere una valida risposta a queste problematiche attuali, configurandosi come espressione della dimensione quotidiana della vita. In questo senso, dunque, sembra possibile, seguendo l'esempio jankélévitchiano, pensare alla filosofia non come ad un'*archeologia*, né come a un mero *empirismo* o come ad un riduzionismo scientifico, ma a qualcosa di *tutt'altro ordine*. Jankélévitch esplica chiaramente che cosa la filosofia non debba essere, senza però mai definire totalmente che cosa essa sia e quali compiti debba svolgere. Quello che, tuttavia, l'autore riesce a realizzare è di indicare dove ricercare le sue tracce più proprie: nella pratica quotidiana della vita degli uomini, dove vengono richiesti con urgenza impegni *esistenziali, reali e vincolanti*.

Un primo aspetto che la filosofia morale jankélévitchiana mostra sono le componenti *paradossali, equivocate e contraddittorie* della dimensione etica, che vengono ad essere ricondotte a medesime condizioni strutturanti il soggetto. In questo modo, l'autore ha evidenziato come la via per una possibile *esistenza*, ricca di intensità e di senso, passi necessariamente dall'accettazione, *seria*, di tali condizioni *tragiche* dell'*esistenza*, dietro le quali, però, si cela anche, un grande ed inestimabile *dono*. Quest'ultimo consiste, infatti, sia nella *preziosità*, nella *specialità* che ciascun singolo può rivendicare – mediante l'accettazione della corrispettiva *responsabilità personale*, inalienabile per il soggetto - ed anche nella possibilità di poter vivere una vita *intensa* e determinata da *libere* scelte. Questo significa che non saranno le regole, i principi o le idee che guideranno i progetti di ognuno, ma saranno esclusivamente le *intenzioni* a determinare il *fare*. Nel corso della trattazione, è apparso chiaro come una delle conseguenze a cui giunge il filosofo francese consista nella necessità di non accettare, pertanto, che siano idee o categorie *esterne* al soggetto a dichiarare la valenza dell'azione, ma sia, invece, necessario ritrovare la vera dimensione di valore in ciò che determina l'agire medesimo, ovvero l'*intenzione*. Essa, e non altri parametri, intesa quale disposizione tramite la quale viene ad essere realizzata l'azione, risulta, dunque, l'unico indice di bontà o malvagità del

fare. La *paradossalità* della morale consiste anche in questo: nel comprendere come, per realizzare il bene di un *altro* (si pensi all'esempio di un uomo alla fine della vita, ma inconsapevole di questo) non sia sempre giusto, doveroso e corretto dire la verità. Infatti, dire sempre la verità, significa non prendere in considerazione le *circostanze* ed alle volte, pertanto, compiere *volutamente* una scelta erronea. Infatti può capitare che l'azione giusta da fare non sia quella dire la *verità*, ma di *mentire*; tale scelta, apparentemente ingiusta, può assumere, in tal caso, una valenza *paradossalmente* positiva, poiché è retta da un'intenzione altrettanto positiva.

La possibilità, dunque, di determinare l'agire morale in modo intenzionale conduce ad un rivoluzionario cambio di prospettiva; per la sua realizzazione, tuttavia, sono richieste *perseveranza*, fatica, ma, soprattutto, *responsabilità* rispetto al proprio agire. Si delinea, così, un secondo aspetto ancora più paradossale dell'agire morale; infatti, tale situazione di sofferenza e di dolore, apparentemente impossibile da assumere in maniera volontaria, è, in realtà, la sfera più propria della morale medesima. Scegliere volontariamente tali *doveri* come propria natura significa, nella visione Jankélévitchiana, decidere a favore dell' *umanità* presente in tutti ed in ciascuno. In altre parole ancora, vivere la propria esistenza determinandosi nel *rispetto* e nell'*amore* verso ciascun *altro* da sé.

La filosofia morale, però, pone anche l'accento sulla necessità di accettare l'*irreversibilità* del tempo e cogliere come ogni piccolo gesto quotidiano contenga dentro di sé una preziosità infinita di senso e di significato, proprio per il suo essere *irripetibile*. La forza della riflessione di Jankélévitch, in tale contesto, è quella di caricare ogni scelta ed ogni responsabilità, sull'uomo: non esistono scuse, argomentazioni, che possano impedire al soggetto di realizzare condizioni di vita sociali e personali al di fuori delle scelte del soggetto stesso. Questo significa che la prima e grande alterità, rispetto alla quale ciascuno deve avere il coraggio di fare i conti, è quella presente in se stessi. Jankélévitch sembra delineare una prospettiva in cui i parametri imposti da una società raziocinante ed omologante, quali, per esempio, la perfezione e la bellezza, non siano i principali elementi che determinano il valore di un soggetto. Contrariamente, il filosofo, afferma come ciascun atteggiamento possa essere *virtuoso* per il semplice fatto che è

vissuto con la pienezza e la forza del cuore, facendo sì che ciascuno possa essere portatore di una reale possibilità di cambiamento, attraverso il proprio agire morale.

Uno dei risvolti più significativi a cui tutto questo impianto morale conduce è di porre il soggetto di fronte alle proprie debolezze, fragilità e limiti. La filosofia jankélévitchiana chiede un atto di profondo coraggio nel realizzare un'azione contraria a quella che spesso è stata determinata dalla tradizione filosofica occidentale; evitare, cioè, di porre al di sopra dell'uomo, essenze che ne guidino e comandino l'agire. Per Jankélévitch si tratta di comprendere come la dimensione *meta-empirica* non possa essere, pertanto, oggetto di conoscenza per il soggetto, in quanto essa è di tutt'altro ordine; della stessa non si tratta di ritrovarne giustificazioni e condizioni di esistenza, in quanto la vita del soggetto si realizza interamente nella esistenza terrena, seppur limitatamente ad essa. La filosofia jankélévitchiana, in questo modo, si situa con forza tra i pensieri che maggiormente hanno segnato una svolta nel corso del Novecento. Tuttavia, risulterebbe tanto erroneo, quanto inutile e sterile, cercare di inquadrare, definire, nonché circoscrivere, un pensiero, quale quello jankélévitchiano, che nasce al fine della continua ricerca dell'*ineffabile*, attraverso classificazioni e schemi, al pari di come avverrebbe in relazione ad altri filosofi, tra i quali, ad esempio, Heidegger.

Le argomentazioni del filosofo francese possono, però, per motivi di studio, essere ricondotte a svariati momenti che, nel Novecento, hanno determinato un importante passaggio nella storia del pensiero filosofico. La stessa E. Lisciani-Petrini, nei saggi dedicati all'analisi del filosofo, individua la possibilità di incorporare a pieno titolo la filosofia di Jankélévitch nella dimensione della riflessione *ermeneutica*. Sembra possibile, per esempio, adoperando le dovute differenze tracciare una connessione tra la riflessione jankélévitchiana e quella heideggeriana. Ponendo questi due nomi vicini – e ben consapevoli della loro differente impostazione teorica e morale, peraltro rimarcata da Jankélévitch stesso – è possibile, a parere di chi scrive, ritrovare da parte di entrambi gli autori la volontà di riportare al centro della discussione filosofica, legata al senso, l'uomo stesso, che diventa *interprete*, *mediatore* e *produttore* del senso della propria esistenza. Entrambi i filosofi, dunque, evidenziano come la

dimensione che più appartiene agli individui sia quella del *paradosso*, dell'*equivocità*, e mostrano come il soggetto si realizzi in quanto essere *comprendente*. Spostando tali condizioni di comprensione sul piano della morale, dunque, ci si trova ad indicare come punto fondamentale della prospettiva Jankélévitchiana la *responsabilità* che ciascun individuo ha nei confronti dell'agire e delle conseguenze che da esso dipendono.

Alcuni temi filosofici sui quali si sofferma Jankélévitch, come si è detto all'inizio dell'elaborato, possono essere, altresì, ritrovati nelle pagine del filosofo analitico A. McIntyre, nonostante quest'ultimo non ricomprenda la riflessione jankélévitchiana nelle sue fonti, venendo ciò a costituire, a parere di chi scrive, una rilevante lacuna dell'autore scozzese. Ciò nonostante, l'interessante rielaborazione operata da quest'ultimo, al quale manca, tuttavia, la dimensione *charmatica* tipica della scrittura jankélévitchiana, ne mostra, comunque, la sua profonda attualità. Infatti, la possibilità di comprendere l'esistenza di una dimensione di ricerca morale che non si ponga né in un assoluto relativismo o nichilismo e neppure in una visione razionalistica od intellettualistica dell'etica, rappresenta l'autentica possibilità di una nuova riflessione (alla quale, tra l'altro, già aveva condotto la teoria di Jankélévitch). La proposta di A. McIntyre, in campo analitico, benché differisca da quella di Jankélévitch, poiché non è possibile riscontrare nell'elaborazione del filosofo scozzese alcun riferimento all'indagine della dimensione dell'ineffabile (aspetto che rende la sua argomentazione decisamente meno profonda e radicale), finisce inconsapevolmente a confermare e dare ragione alla proposta jankélévitchiana.

In ultima conclusione, quindi, proprio la dottrina delle virtù, che viene elaborata sia nell'opera di Jankélévitch che in quella di A. McIntyre può ugualmente rappresentare una tematica importante da seguire e da approfondire.

## BIBLIOGRAFIA

### SEZIONE A: OPERE DI VLADIMIR JANKÉLÉVITCH

- Henri Bergson* (1931), trad. it, G. Sansonetti, Morcelliana, Brescia, 1991.
- La cattiva coscienza* (1933), trad. it. D. Discipio, Bari, Dedalo, 2000.
- L'Odyssée de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling* (1933), Paris, Alcan, 1933.
- Philosophie première. Introduction à une philosophie du «Presque»* (1954) Parigi, PUF, 2011.
- Il non-so-che e il quasi niente* (1957), trad. it. E. Lisciani-Petrini, Torino, Einaudi, 2010.
- Il puro e l'impuro* (1960), trad. it. E. Lisciani-Petrini, Torino, Einaudi, 2014.
- Il perdono* (1967), trad. it. L. Aurigemma, Milano, IPL, 1969.
- Traité des vertus. Tome I. Le sérieux de l'intention* (1968), Parigi, Flammarion, 2011.
- Traité des vertus. Tome II. Les Vertus et l'Amour* (1970) Parigi, Flammarion, 2011.
- Perdonare?* (1971), trad. it. D. Vogelmann, Firenze, La Giuntina, 1987.
- Traité des vertus. Tome III. L'Innocence et la méchanceté* (1972), Parigi, Flammarion, 2011.
- Da qualche parte nell'incompiuto* (1978), trad. it. E. Lisciani-Petrini, Torino, Einaudi, 2012.
- Il paradosso della morale* (1981), trad. it. R. Guarini, Firenze, Hopeful Monster, 1986.
- La coscienza ebraica* (1984), trad. it. D. Vogelmann, Firenze, La Giuntina, 1986.

### SEZIONE B: LETTERATURA SECONDARIA

- L. Boella, *Seminario. Lettere e discussioni intorno a Lévinas, Jankélévitch, Ricoeur*, Milano, 1988.
- L. Boella, *Fare il contrario. La riflessione morale di Vladimir Jankélévitch*, in aut-aut, 1995, n°270.

- A. Delogu, *Corso di filosofia morale. 1962-1963*, Milano, Cortina, 2007.
- A. Fabris, *La noia, il nulla. Tra Jankélévitch e Heidegger*, in aut-aut, 1995, n°270.
- A. Fabris, *L'impossible relation avec l'absolu. À propos de Philosophie premiere de Vladimir Jankélévitch*, in *In dialogo con/ En dialogue avec Vladimir Jankélévitch*, E. Lisciani-Petrini (a cura di), Milano/Paris, Mimesis/Vrin, 2009.
- M. Flacco, *Le paradoxe de la morale di Vladimir Jankélévitch*, in *Giornale di Metafisica*, 1975, n°4.
- E. Fubini, *Temi musicali e temi ebraici nel pensiero di Jankélévitch*, in aut-aut, 1995, n°270.
- G. Gabetta, *Il mistero in piena luce. Filosofia e musica in Vladimir Jankélévitch*, in aut-aut, 1988, n°225.
- G. Gabetta, *Introduzione a Jankélévitch*, in aut-aut, 1987, n°219.
- M. Garda, *La "verve" musicale di Vladimir Jankélévitch. Nota sul discorso musicale*, in aut-aut, 1995, n°270.
- U. Galimberti, *Jankélévitch e il misticismo della morale*, Il Mulino, 1987, n°4.
- F. George, *Le difficultes de l'existence*, in Aa. Vv., *Écrit pour Vladimir Jankélévitch*, Paris, Flammarion, 1978.
- B. Imbert-Vier, *Un philosophe hérétique*, in *Écrit pour Vladimir Jankélévitch*, Paris, Flammarion, 1978.
- B. Imbert-Vier, *Il favore dell'istante*, in aut-aut, 1995, n°270.
- E. Lisciani-Petrini, *Charsis. Saggio su Jankélévitch*, Mimesis, Milano, 2013.
- E. Lisciani-Petrini, *Memoria e poesia. Bergson Jankélévitch Heidegger*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 1983.
- E. Lisciani-Petrini (éd), *In dialogo con/ En dialogue avec Vladimir Jankélévitch*, Milano/Parigi, Mimesis/Vrin, 2009.
- E. Lisciani-Petrini, *Vladimir Jankélévitch. Pensare al margine*, in aut-aut, 1995, n°270.
- E. Lisciani-Petrini, *Angelus vagulus*, in aut-aut, 1995, n°270.
- E. Lisciani-Petrini, *L'apparenza e le forme. Filosofia e musica in Vladimir Jankélévitch*, Napoli, Nuove Edizioni Tempi Moderni, 1991.
- E. Rivero, *Vladimiro Jankélévitch o alle soglie dell'ineffabile*, in *Giornale Metafisica*, 1959, n°4.

- R. Ronchi, *L'evidenza assurda. Note a la «mort» di V. Jankélévitch*, in aut-aut, 1995, n°270.
- P. Rovatti, *Éloge de la litote*, in *In dialogo con/ En dialogue avec Vladimir Jankélévitch*, Milano/Parigi, Mimesis/Vrin, 2009.
- F. Schwab, *Une vie en toutes lettres*, Parigi L. Levi, 1995.
- F. Schwab, *Una morale del rifiuto*, trad. it. E. Liascini-Petrini, in *In dialogo con/ En dialogue avec Vladimir Jankélévitch*, Milano/Parigi, Mimesis/Vrin, 2009.
- G.B. Vaccaro, *I motivi dell'etica in Vladimir Jankélévitch*, in Critica Marxista, 1988, n°1.
- G.B. Vaccaro, *Ontologia ed etica in Vladimir Jankélévitch*, Ravenna, Longo, 1995.
- V. Vitiello, *L'incantesimo di Alcina e l'anello del tempo*, in aut-aut, 1995, n°270 .
- J. Wahl, *La philosophie première de Vladimir Jankélévitch*, in Revue de Métaphysique et de morale, 1995.

## SEZIONE C: ALTRE OPERE CONSULTATE

- N. Abbagnano, *Storia della Filosofia. Volume IV*, Torino, UTET, 1993.
- Aristotele, *Etica Nicomachea*, a cura di C. Mazzerelli, Milano, Bompiani, 2001.
- Aristotele, *La Metafisica*, a cura di C. A. Viano, Torino, UTET, 2005.
- C. Baudelaire, *Lo spleen di Parigi*, Milano, Feltrinelli, 2009.
- E. Berti, F. Volpi, *Storia della Filosofia. Volume B.*, Bari, Laterza, 2007.
- R. Cartesio, *Meditazioni Metafisiche*, a cura di L. Urbani Ulivi, Milano, Bompiani, 2004.
- A. Fabris, *Filosofia delle religioni*, Roma, Carocci, 2012.
- A. Fabris, *Essere e tempo di Heidegger. Introduzione alla lettura*, Roma Carocci, 2011.
- A. Fabris, A. Cimino, *Heidegger*, Roma, Carocci, 2009.
- A. Fabris, *I paradossi del senso*, Brescia Morcelliana, 2012.
- M. Heidegger, *Essere e tempo*, trad. it. F. Volpi, Milano Longanesi, 2005.
- M. Heidegger, *Fenomenologia della vita religiosa*, trad. it. G. Gurisatti, Milano, Adelphi, 2003.



- L. Hunt, *La forza dell'empatia. Una storia dei diritti dell'uomo*, Bari, Laterza, 2010.
- E. Levinas, *Trascendenza e intellegibilità*, trad.it. F. Camera, Milano, Rombi Marietti, 1990.
- F. Nietzsche, *La gaia scienza e idilli di Messina*, trad. it. F. Masini, Milano, Adelphi, 2007.
- Sofocle, *Edipo Re, Edipo a Colono, Antigone*, D. Del Corno (ed), trad. R. Cantarella, Milano, Mondadori, 1990.
- G. Vattimo, *Heidegger*, Bari, Laterza, 2010.

## RINGRAZIAMENTI

Il mio primo sincero e profondo ringraziamento è diretto al Professor Fabris, che mi ha guidata con libertà, pazienza e metodo tra i miei tortuosi ed ingarbugliati pensieri e per avermi proposto di approfondire un autore che rispecchiasse le mie esigenze. La fine del mio primo percorso universitario mi porta ad una riflessione personale, non solo legata alla direzione dei miei studi, riguardo ai quali provo passione e felicità per una loro realizzazione piena e completa in ogni attimo, ma soprattutto a quello che in questi anni ho realizzato, ho perso ed ho creato.

### I LIMONI

Ascoltami, i poeti laureati  
si muovono soltanto fra le piante  
dai nomi poco usati: bossi ligustri o acanti.  
Io, per me, amo le strade che riescono agli erbosi  
fossi dove in pozzanghere  
mezzo seccate agguantano i ragazzi  
qualche sparuta anguilla:  
le viuzze che seguono i ciglioni,  
discendono tra i ciuffi delle canne  
e mettono negli orti, tra gli alberi dei limoni.

Meglio se le gazzarre degli uccelli  
si spengono inghiottite dall'azzurro:  
più chiaro si ascolta il sussurro  
dei rami amici nell'aria che quasi non si muove,  
e i sensi di quest'odore  
che non sa staccarsi da terra  
e piove in petto una dolcezza inquieta.  
Qui delle divertite passioni  
per miracolo tace la guerra,  
qui tocca anche a noi poveri la nostra parte di ricchezza  
ed è l'odore dei limoni.

Vedi, in questi silenzi in cui le cose  
s'abbandonano e sembrano vicine  
a tradire il loro ultimo segreto,

talora ci si aspetta  
di scoprire uno sbaglio di Natura,  
il punto morto del mondo, l'anello che non tiene,  
il filo da disbrogliare che finalmente ci metta  
nel mezzo di una verità.  
Lo sguardo fruga d'intorno,  
la mente indaga accorda disunisce  
nel profumo che dilaga  
quando il giorno più languisce.  
Sono i silenzi in cui si vede  
in ogni ombra umana che si allontana  
qualche disturbata Divinità.

Ma l'illusione manca e ci riporta il tempo  
nelle città rurnorose dove l'azzurro si mostra  
soltanto a pezzi, in alto, tra le cimase.  
La pioggia stanca la terra, di poi; s'affolla  
il tedio dell'inverno sulle case,  
la luce si fa avara - amara l'anima.  
Quando un giorno da un malchiuso portone  
tra gli alberi di una corte  
ci si mostrano i gialli dei limoni;  
e il gelo dei cuore si sfa,  
e in petto ci scrosciano  
le loro canzoni  
le trombe d'oro della solarità.

(E. Montale)

Il mio ringraziamento è rivolto a tutti quei *rami amici*, che per preziosità, questa volta, ho deciso di non svelare e tenere per me e per loro, che si ritroveranno e ci troveranno in queste parole.

A chi, con me, nella mia più intima forma ed essenza ha saputo trovare qualcosa di prezioso, unico e speciale come in una pozzanghera con poca acqua, ma dalla quale ha saputo ritrovare, estrarre e poi custodire la linfa più speciale.

A chi, con me, ha passato momenti di quelle divertite passioni, vizi, momenti di straordinaria follia, di straordinaria paura, sentendosi attaccati a questa vita, a questa terra riscoprendo nelle nostre risate, nelle nostre notti “dove ci si diverte sempre”, quella nostra dolcezza inquieta, quel nostro irre-

quieto vagare, nella nostra volontà di definirci, di ritrovarsi in tutto ciò che rimane da scoprire, ma portandoci sempre con noi.

A chi cerca di ritrovare quell'errore di Natura, quella spiegazione, giustificazione, che sente, che ha visto il punto morto del mondo, ma che nonostante tutto mi ha osservata, protetta, difesa, incoraggiata e spronata in ogni mia direzione, decisione, mettendomi di fronte ad una testimonianza di amore e di affetto nella capacità di mettere da parte il proprio malessere e dolore, per me.

E poi a te, per la nostra complicità, perché quando il cielo mostrerà il primo sole, per te vorrà dire che arriverà ancora pioggia, oppure quando ci saranno segni di miglioramento io ti dirò che invece sta arrivando l'inverno, perché per noi l'amore, penso che sia questo, complesso alchemico, quasi magico per la forza della sua lega. Ed ora, dopo molto tempo, forse ci siamo, ancora lì da chissà quanto, dietro un portone malchiuso che, stretti, aspettiamo la fine di tutte le illusioni e l'inizio di qualcosa di nuovo, che abbia un sapore fresco e nuovo (magari più che di limoni, *di lamponi*).